H. Zuhri

al-Jabiri Studies

AL-JABIRI STUDIES

H. Zuhri

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 2

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;

b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;

c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:

   1. Negaranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
   2. Negaranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

BAB XVII KETENTUAN PIDANA

PASAL 112

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, pidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

AL-JABIRI STUDIES

H. Zuhri

AL-JABIRI STUDIES

Penulis : H. Zuhri
Layout : Fathoni
Sampul : Gambar diolah dari *aljadid.com*

Cetakan Pertama, November 2019
viii+140 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-......-... - ....

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan
Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta; Telp. (0274) 512156;
Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan hasil kerja sama antara Program Studi S-2 Aqidah dan Filsafat Islam dengan penerbit FA Press. Berkat dukungan, dorongan, dan kerja nyata dari banyak pihak akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Untuk itu, sebagai ketua Program Studi, saya menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah banyak mendukung program peningkatan kualitas mahasiswa dan dosen di lingkungan Program Studi terutama dalam bentuk penulisan dan pencetakan kajian-kajian yang terkait program studi untuk pengembangan khazanah keilmuan dan pengembangan akademik.

Ucapan terima kasih juga saya haturkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit dan menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi, baik dari sisi penulisan maupun pembiayaannya.

H. Zuhri

DAFTAR ISI

MENULUSURI LATAR PEMIKIRAN TAFSIR AL-JABIRI

PENDAHULUAN

Membicarakan pemikiran sosok al-Jabiri membutuhkan energi dan kejelian ekstra. Alasannya, pemikiran al-Jabiri mencakup berbagai bidang kajian dan bidang metodologi. Bidang kajian al-Jabiri hampir mencakup seluruh pemikiran dalam Islam, seperti tafsir, hadis, sejarah, tasawuf, politik, dan etika. Secara metodologis, al-Jabiri secara lincah menggunakan berbagai perangkat yang khas dan kadang sulit untuk dipahami oleh para pembacanya. Bahkan, kekhasan dan keterpendaman metodologi (*hidden methodology*) di kalangan pembacanya menimbulkan *al-idhthirab al-fikri, conceptual dislocation* dalam *mainstream* studi Islam kontemporer.

Sosok yang lahir pada 1936 di Figuig, Maroko, ini berasal dari keluarga kelas menengah yang tekun dalam beragama dan konsisten dalam pandangan politik. Kedua sikap ini berimplikasi pada pemikirannya yang konsisten secara metodologis meski cenderung lebih memilih cakupan tema kajian dan pemikiran yang lebih luas, di mana kecenderungan ini

dapat menjadikan setiap kajian tidak tuntas. Dalam konteks itu, wajar jika kemudian muncul pertanyaan mau ke mana al-Jabiri dan sosok intelektual seperti apa yang lebih tepat untuk merepresentasikan diri al-Jabiri.

Lepas dari kecenderungan tersebut, apapun yang dilakukan al-Jabiri merupakan suatu usaha studi Islam kontemporer. Usaha al-Jabiri juga menjadi alat interupsi bahwa karya-karyanya merupakan wujud karakteristik studi Islam kontemporer. Artinya, seseorang yang menekuni tafsir tidak cukup tanpa pemahaman yang memadai tentang sejarah dan filsafat, begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu, eksklusivisme suatu bidang keilmuan hanya akan mengantarkan bidang keilmuan tersebut menuju kepunahannya.

Dalam kerangka dan semangat tersebut, penulis meyakini bahwa menelaah pemikiran al-Jabiri tentang al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari pemikiran-pemikirannya tentang sejarah, epistemologi, Islam dan modernisme, nalar Arab, filsafat, dan pemikiran-pemikiran lainnya. Oleh karena itu, sebelum menjelaskan tentang gagasan-gagasannya tentang al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu didiskusikan lebih dahulu. Hal tersebut di antaranya adalah gagasan-gagasan mendasar al-Jabiri tentang apa-apa yang ada di balik semua yang ia tulis di dalam karya-karyanya.

AL-JABIRI DAN IBN KHALDUN

Adalah suatu kebetulan sejarah bahwa al-Jabiri dan Ibn Khaldun memiliki ikatan budaya yang sama bahwa mereka berdua berasal dari wilayah Maghribi. Ibn Khaldun lahir di Tunisia sementara al-Jabiri lahir di Maroko, pada tempo dulu keduanya masuk dalam wilayah Maghrib. Inspirasi-inspirasi

Ibn Khaldun menempatkan al-Jabiri pada tiga hal. *Pertama*, Ibn Khaldun sebagai objek materiil penelitian al-Jabiri baik dalam tesis maupun disertasinya. *Kedua*, dari Ibn Khaldun al-Jabiri belajar banyak tentang bagaimana memahami Islam dan keislaman, bukan hanya diyakini tetapi juga perlu dipelajari dan ditelaah. *Ketiga*, akhirnya dari Ibn Khaldun, al-Jabiri belajar bagaimana memahami Islam secara berkelindan dan dialektis dalam ranah kesejarahan manusia.

Sebagai objek materiil dalam tugas akhir studi magister dan doktor, al-Jabiri dipaksa untuk melakuan penelitian yang ketat dengan seperangkat metodologis. Sementara dari penelitian tersebut al-Jabiri justru menemukan hal lain dari Ibn Khaldun—yang tercermin dari dua hal terakhir di atas. Jelasnya, pemahaman tentang Islam selama ini selalu diselimuti oleh kekuatan *al-'aql al-fiqh*. Artinya, nalar agama (Islam) pada era kemunduran Islam ini justru terjebak di dalam upaya argumentasi, konseptualisasi, dan rasionalisasi (*al-ta'qil*) bagi pemikiran keagamaan. Kondisi yang demikian itu memunculkan sikap-sikap konfrontatif antara agama atau suatu masyarakat tertentu (*nahnu*) dengan kemodernan (*al-khadatsah*). Oleh karena itu, al-Jabiri merasa perlu menelaah lebih lanjut mengapa nalar agama jatuh ke dalam persoalan *furu'iyyah*. Atas renungannya itu, al-Jabiri menulis *Nahnu wa al-Turats.*

Gagasan Ibn Khaldun dalam memahami Islam dan keislaman menjadi inspirasi terbesar bagi karir intelektual al-Jabiri dalam bidang studi Islam. Meski keduanya sama-sama memahami bahwa substansi nalar agama bukan *al-'aql al-fiqh,* tetapi justru bersandar pada *al-aql al-ilmi*. Artinya, fondasi kebangunan agama tidak dilandasi oleh struktur dogmatisme dan ortodoksi dalam berpikir tetapi justru dilandasi oleh

struktur nalar saintifik (*al-aql al-ilmi*) dan rasional dalam arti yang seluas-luasnya. Oleh karena itu, sebagaimana yang di-yakini Ibn Khaldun melalui konsep *ashabiyyah* dalam *al-'Ibar,* al-Jabiri juga meyakini adanya struktur-struktur nalar yang dapat dipahami dari suatu konstruksi sosial seperti Islam, Arab, dan lainnya. Hal itu kemudian dibuktikan al-Jabiri di dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi.*

Dengan demikian, satu dimensi yang perlu diungkap dari keseluruhan pemikiran al-Jabiri ialah penelusuran relasi dan keunikan atas gagasan dan pandangan al-Jabiri tentang seja-rah dan sejarah pemikiran. Tanpa terlebih dahulu memahami kedua gagasan dasar tersebut, upaya untuk mengungkap dan memahami pemikiran keislaman al-Jabiri dikhawatirkan akan sia-sia. Lepas dari semua itu, persoalannya kini adalah bagai-mana al-Jabiri mampu mentransformasikan gagasan-gagasan Ibn Khaldun tentang sejarah (nalar)? Hal inilah yang akan dibahas di bawah ini.

NALAR SEJARAH *VIS À VIS* SEJARAH NALAR

Pada prinsipnya gagasan Ibn Khaldun adalah bagaimana nalar sejarah dapat dibaca oleh umat Islam di kemudian hari sehingga sejarah tidak dimaknai sebagai bagian dari proses ortodoksi. Oleh karena itu, al-Jabiri meyakini adanya proses (evoluasi?) pembentukan (baca: sejarah) struktur nalar Arab dan proses tersebut perlu dibaca ulang (baca: *al-naqd*). Itulah yang disebut sebagai *hidden methodology* dan perlu ekstra hati-hati dalam proses penguraiannya. Intinya, al-Jabiri men-dapat inspirasi tentang nalar sejarah dari Ibn Khaldun, tetapi untuk proses penulisan *Naqd al-'Aql al-'Arabi,* al-Jabiri justru mendeskripsikan sejarah nalar.

Sejarah nalar versi Ibn Khaldun ini pada prinsipnya berkutat pada suatu gagasan pokok bahwa sejarah teks ilmiah (ide) dan sejarah Arab (sosial) perlu dibaca ulang tidak hanya secara kronologis tetapi juga ideografis. Ibn Khaldun membaca ulang dua sejarah tidak semata dengan simpul-simpul religi, tetapi juga ditopang oleh simpul-simpul filsafat. Kedua hal itu kembali dijadikan inspirasi bagi al-Jabiri untuk membaca keduanya dalam hampir seluruh karya-karyanya.

Nalar sejarah versi al-Jabiri yang terinspirasi dari sejarah nalar Ibn Khaldun, kemudian menghasilkan banyak temuan-temuan baru terutama tentang bagaimana kita menempatkan *turats* secara tepat dalam konteks kekinian. Nalar sejarah versi al-Jabiri inilah, yang dikatakan sebagai *hidden methodology* supaya menjadi *clear methodology,* perlu pembongkaran secara menyeluruh atas semua karya al-Jabiri.

SEJARAH AL-QUR'AN DAN AL-QUR'AN YANG MENYEJARAH

Studi-studi tentang sejarah al-Qur'an belum sampai pada titik pemahaman al-Qur'an yang menyejarah. Studi-studi tersebut hanya berhenti pada pemahaman bahwa al-Qur'an yang memberi petunjuk (*hudan li al-muttaqqin*). Artinya, ada *discontinuity* antara rumpun metodis dan rumpun hasil atau tujuan yang hendak dicapai. Inilah problem utama yang dihadapi oleh al-Jabiri dan problem yang juga tidak kita sadari. Maka dari itu, pesan utama al-Jabiri, bahwa sebenarnya semangat sejarah al-Qur'an yang sangat tinggi itu disebabkan oleh adanya konstruksi ideografis bukan kronologis. Namun, sayangnya konstruksi ideografis tersebut jatuh ke dalam kubangan ideologis. Dalam konteks al-Qur'an (al-Qur'an yang

ada dalam kubangan ideologis) itulah yang menjatuhkan al-Qur'an menjadi suatu konstruksi kronologis *turats*.

Oleh karena itu, tafsir al-Jabiri dengan menggunakan perspektif *tartib al-nuzul* untuk membongkar tertib sejarah ideografis menuju sejarah kronologis. Pada perspektif ini, tafsir al-Jabiri merupakan langkah mundur. Tetapi dalam perspektif yang lain, tafsir al-Jabiri merupakan (dan dianggap sebagai) langkah maju karena al-Qur'an dan seluruh komponennya yang dibangun secara ideografis telah terkungkung di dalam kubangan ideologi dan ortodoksi *turast*. Dengan demikian, usungan *tartib al-nuzul* tersebut pada prinsipnya diarahkan untuk membongkar kungkungan dan kubangan ideologi dan ortodoksi *turats*. Dengan usungan tersebut, al-Jabiri berharap agar umat Islam melek sejarah. Dan dengan melek sejarah kita dapat memulai untuk melangkah menuju koreksi dan kritik atas sejarah.

PENUTUP

Sebagai catatan akhir, perlu dengan jelas saya menekankan bahwa membaca tafsir al-Jabiri tanpa pengetahuan yang mumpuni tentang pesan apa yang disampaikan oleh al-Jabiri hanya akan menunjukkan bahwa tafsir al-Jabiri adalah tafsir kering dan bahkan usang. Karena itu, langkah pertama yang harus dilakukan adalah dengan menyadari bahwa paradigma tafsir kontemporer bukan seperti konsep atau tafsir pada umumnya seperti tergambar pada jurusan Tafsir Hadis. Paradigma tafsir kontemporer adalah paradigma studi Islam.

DAFTAR BACAAN

al-Jabiri, Muhammad Abid. *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 1994.

______. *Takwin al-'Aql al-'Arabi.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 1989.

______. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 1993.

______. *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 1991.

______. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique.* Austin: The University of Texas Press, 1996.

______. *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 2001.

______. *Wijhah Nadhr*: *Nahwu I'adah bina Qadhaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 1994.

______. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 2006.

______. *Fahmu al-Qur'an al-Hakim*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyah, 2008.

REVITALISASI FILSAFAT ISLAM

(In memoriam Abid al-Jabiri 1936-2010)

PENDAHULUAN

Berbicara filsafat Islam sampai saat ini selalu terkendala dan terkungkung oleh setidaknya empat persoalan. Persoalan *pertama* menyangkut aspek logosnya di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada persoalan-persoalan nalar teologis yang kerap menjadi hambatan. Persoalan *kedua* menyangkut aspek objek materiilnya di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada persoalan ketidakmampuan dirinya untuk dapat mengembangkan wacana-wacana baru secara kontinyu sesuai dengan tantangan zaman. Persoalan *ketiga* menyangkut aspek objek formalnya, di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada ketidakmampuan dirinya untuk membangun suatu kerangka metodologi yang dapat mengurai persoalan objek materiil. Persoalan *keempat* menyangkut aspek kultur atau tradisi (mazhab) berpikir di mana filsafat Islam selalu dan sampai sekarang masih terbelah menjadi dua mazhab, yakni Mazhab Baghdadi (*Isyraqi* atau Peripatetik) dan Mazhab Kufah (*Masy'i* atau Iluminatif).

Persoalan-persoalan di atas semestinya menjadi tantangan dan sekaligus prospek tersendiri bagi filsafat Islam sehingga ke depan filsafat Islam dapat berkembang, terutama dalam wacana-wacana akademis. Namun sangat disayangkan, bahwa diskusi-diskusi yang berkembang selama ini selalu terarah dalam upaya untuk mempertahankan dan bahkan menguatkan tiang-tiang keterkungkungan di atas. Oleh karena itu, bisa jadi filsafat Islam sekarang justru sedang berjalan, bukan berjalan maju (ke depan), tetapi justru sedang berjalan mundur ke belakang menuju saat ajalnya tiba.

Bagaimanapun ke depan filsafat Islam masih tetap memiliki peluangnya tersendiri yang tidak dimiliki oleh tradisi filsafat Barat. Hal itu dapat ditelusuri dari adanya karakter khas dalam filsafat Islam yang dapat menjadi primadona ke depan. Karakter-karakter khas tersebut antara lain: *pertama*, filsafat Islam berikut para intelektual-filsuf Muslim yang ada di dalamnya selalu terbuka dalam menerima tradisi lain, khususnya tradisi filsafat Barat. Hal berbeda jika kita membaca teks-teks filsafat Barat, mereka selalu berwacana dalam karakter hegemoni Barat. *Kedua*, filsafat Islam dibangun bukan untuk mempertahankan label Islam tetapi justru wujud upaya spirit pengembangan wacana falsafi yang dilakukan oleh para pemikir bebas dan didorong oleh Islam sebagai *geist*-nya. *Ketiga,* eksistensi filsafat Islam selalu hadir dalam wacana dialektiknya dengan realitas sosial-historis yang melingkupinya.

FILSAFAT ISLAM DAN METODE PEMBACAAN ULANG YANG DIGUNAKAN AL-JABIRI

Berangkat dari prospek dan sekaligus syarat yang terakhir di atas, dengan mengutip tulisan Gilles Deleuze dalam *Qu'est-*

ce que la Philosophie, al-Jabiri menulis: apakah filsafat itu?[1] Filsafat adalah suatu kajian (*fannu*)[2] bentukan (*siyagah*), rangkaian (*insya*), dan konstruksi (*san*') pemahaman.[3] Meski tulisan al-Jabiri tentang makna filsafat tersebut terbit pada 1997, tetapi spirit dari makna filsafat tersebut tampaknya telah mendarah daging dalam karya-karya al-Jabiri sebelumnya. Bagi al-Jabiri, filsafat bukan mendeskripsikan tapi membuat suatu pemahaman. Lebih lanjut, al-Jabiri menjelaskan bahwa nilai penting dari filsafat terletak pada perannya sebagai suatu kajian yang membentuk (menciptakan/merumuskan) pemahaman (*khalq al-mafāhim*), membentuk (menciptakan atau merumuskan) dari sesuatu yang ada (*min syaiin mā*) dan bukan dari sesuatu yang tidak ada (*al-'adam*).[4] Pemahaman dapat terbentuk jika deskripsi telah dibangun secara benar. Pemahaman mengusung interpretasi sebagai metode. Pemahaman juga mengandaikan adanya keberanian, kebebasan, dan kerela-lepasan dari suatu kungkungan ideologi tertentu dalam diri pembaca/penulis/pemikir.

Gagasan al-Jabiri di atas sesuai dengan pandangannya tentang posisi filsafat Islam. Menurutnya, filsafat Islam ber-

---

[1] Dengan jelas al-Jabiri tidak menulis *filsafat Islam* tetapi cukup kata *filsafat*. Artinya, revitalisasi yang pertama dilakukan al-Jabiri ialah dengan tidak membedakan antara filsafat Islam dan filsafat Barat, cukup filsafat.

[2] Al-Jabiri menempatkan filsafat bukan sebagai ilmu tetapi lebih tepat diposisikan sebagai *al-fann*.

[3] *Siyagah* atau *shigat* lebih menekankan pada dimensi eksistensi, *insya*' lebih menekankan pada metodologi, dan *shan*' lebih menekankan pada *episteme*-nya. Dengan demikian, filsafat merupakan suatu pemahaman yang memiliki eksistensi, metodologi, dan epistemologinya.

[4] Abid al-Jabiri, *Qadhāyā fī al-Fikr al-Mu'āshir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993), hlm. 10-11.

kembang sebagai suatu pembacaan bebas atau mandiri atas filsafat Yunani, filsafat Islam bukan suatu proses *philosophizing* secara terus-menerus dan terbaharui dalam suatu lintasan sejarah yang dimiliki atau dialaminya.[5] Berangkat dari latar pemahaman tersebut dan ditambah dengan rumusan tentang makna filsafat yang cukup simpel di atas, usaha yang hendak dilakukan oleh al-Jabiri mencakup usaha pembacaan ulang terhadap Filsafat Islam secara kritis sesuai dengan kerangka metodologis yang dimilikinya. Itulah bentuk dari revitalisasi filsafat Islam yang telah disumbangkan al-Jabiri semasa hidupnya melalui tulisan-tulisannya yang sudah tersebar sampai ke tangan kita sekarang ini.

Sebagaimana sering dijelaskan dalam berbagai forum dan dari berbagai sumber, kerangka metodologi yang digunakan al-Jabiri adalah dengan (1) membaca secara jernih atas adanya kesatuan-kesatuan konstan di antara struktur internal dalam filsafat Islam, (2) menelaah antara hubungan penggagas dengan organisasi internalnya yang dibangun oleh konteks historis, budaya, dan ideologi; serta (3) mencari topangan nalar-nalar sebagai dasar bagi terbentuknya pola kognisi sosial pengetahuan yang membentuknya. Jelasnya, secara singkat, prinsip-prinsip metodologis yang digunakan oleh al-Jabiri adalah (1) pendekatan strukturalisme atau *mu'ālajah al-bunyawiyyah*, (2) kritik sejarah atau *al-tahlīl al-tārikhī*, dan (3) kritik ideologi atau *al-tharh al-idiulūjī*.[6] Ketiga pendekatan tersebut dijelas-

---

[5] Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993), hlm. 447.

[6] Lihat al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-Akhlāqī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2001), hlm. 23; al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique* (Austin: the University of Texas, 1996), hlm. 28-29; dan al-Jabiri, *Al-Turāts wa al-Hadātsah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-

kan oleh al-Jabiri sebagai berikut.

> The Structural approach, it consists in treating what was produced by the author of the text as a whole that is governed by contain constants and enriched by those transformations supported by the author's thinking around the same axis.
>
> The Historical approach, it essentially consists in linking the author's thinking, whose internal organization would have already been restored, to its historical context in its cultural, ideological, political, and social dimensions.
>
> The Ideological approach […] to the updating of the ideological (sociopolitical) function that a (given) thought fulfills, seeks to fulfill or that someone wanted to mike it fulfill, within the cognitive field of which it is a part [...][7]

STUDI KASUS: KRITIK NALAR *BURHĀNĪ* IBN RUSYD DAN IBN KHALDUN

Dengan rumusan, sudut pandang atau perspektif, serta metodologi yang digunakan di atas, terdapat beberapa pokok bahasan, baik dalam bentuk tematik maupun dalam bentuk studi tokoh, yang dalam konteks tulisan ini dapat dijadikan sebagai contoh dari bentuk upaya-paya revitalisasi filsafat Islam yang dilakukan oleh al-Jabiri. Di antara pokok bahasan tersebut adalah konsep kritik nalar, nalar *burhānī* Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun.

Wahdah al-'Arabiyah, 1994), hlm. 31-33.

[7] Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philoshopy,* hlm. 28-29.

1. Kritik Nalar

Satu hal yang paling dini harus ditegaskan di sini bahwa pembicaraan tentang kritik nalar sepenuhnya merupakan pembicaraan filsafat. Pemahaman sebaliknya, konsep kritik nalar tidak akan dapat dipahami secara tepat dan benar jika tidak menggunakan filsafat sebagai basis perpektif dan metodologinya. Ini artinya bahwa wacana yang diusung al-Jabiri perihal kritik nalar sepenuhnya berada dalam wacana kefilsafatan. Permasalahan kefilsafatan yang dimaksud al-Jabiri, adalah: apa arti filsafat Islam atau filsafat secara umum? Hal itu, menurut hemat penulis, bukan persoalan yang krusial, tetapi persoalan yang justru penting adalah terletak pada upaya penelusuran atas maksud revitalisasi kefilsafatan yang digagas al-Jabiri pada saat menelaah kritik nalar.

Membaca tetralogi al-Jabiri (*Takwīn al-'Aql, Binyah al-'Aql, al-'Aql al-Siyāsī,* dan *al-'Aql al-Akhlāqī*) tidak dapat dilepaskan dari *grand concept* yang ia usung jauh sebelumnya, yakni istilah kritik nalar (*al-naqd al-'aql*). Al-Jabiri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kritik adalah upaya pembacaan ulang secara ilmiah atas suatu metode berpikir (*al-tharīqah al-tafkīr*) yang memproduksi tindakan [yang dianggap] rasional (*al-fi'l al-'aqli*) yang tidak disadari oleh apa yang sesungguhnya menjadi landasan atas tindakan tersebut.[8] Kritik nalar Arab, menurut al-Jabiri, adalah kaidah pengetahuan bagi seluruh pembacaaan ilmiah atas tradisi, *episteme,* dan metodologi yang membentuk nalar Arab baik rumusan maupun problematika yang ada di dalamnya.[9] Dalam upaya

---

[8] Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 16.

[9] Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirāsāt wa Munaqasat* (Bei-

melakukan pembacaan atas nalar Arab di atas, al-Jabiri *pertama* kali mengidentifikasi berbagai persoalan dalam nalar Arab dalam konteks kontemporer untuk mengetahui secara pasti apa sesungguhnya yang membentuk nalar Arab. Hal itu ditulisnya dalam *al-Khithāb al-Arabī al-Mu'āshir* yang terbit pada 1982. *Kedua,* al-Jabiri melakukan pembongkaran atas nalar Arab di atas dengan menelusuri proses paling awal yang membentuknya, yang menjadi *frame of reference.* Hal itu ditulis al-Jabiri di dalam *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*. Pada tahap *ketiga,* al-Jabiri melakukan pembacaan ulang atau merekonstruksi atas anasir-anasir maupun model-model yang membentuk nalar Arab. Itulah yang kemudian ditulisnya di dalam *Binyah al-'Aql al-'Arabi*. Pada tahap *keempat,* al-Jabiri sudah berusaha untuk menguji ulang rekonstruksi yang ia lakukan dengan membaca ulang nalar politik dan nalar etika. Dari sini kita banyak menemukan adanya pengembangan perspektif yang dilakukan oleh al-Jabiri.

Dengan pola di atas, amat jelas bagi kita bahwa tema besar pemikiran al-Jabiri dalam memahami rumusan-rumusan pemahaman yang tercerap dalam bingkai agama, sosial, politik, dan budaya yang berkembang di masyarakat tertentu adalah *filsafat nalar* atau dalam perspektif sosiologis dapat dipadankan dengan *sosiologi pengetahuan*. Baik filsafat nalar maupun sosiologi pengetahuan sama-sama memiliki fokus kajian relasi nalar-pengetahuan dengan realitas sosial budaya dan agama. Dengan demikian, dalam konteks bahasan kritik nalar, al-Jabiri telah melakukan revitalisasi filsafat Islam dalam bentuk upaya pengembangan cakupan filsafat Islam yang selama ini masih terkesan selalu terpancing oleh persoalan teosentris *vis*

---

rut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), hlm. 272.

à vis anthroposentris, al-Jabiri memperkaya sekaligus menengahinya dengan bahasan logosentrisme.

2. Nalar *Burhānī*

Sebagaimana telah dipaparkan di atas, baik nalar *bayānī*, *'irfānī*, maupun *burhānī* tentu sarat dengan gagasan filosofis. Konteks bahasan ini tentu bukan untuk menjelaskan secara rinci apa yang dimaksud dengan nalar *burhānī*. Bahasan ini sebatas ingin menunjukkan dimensi dan usaha revitalisasi filsafat Islam saat al-Jabiri menjelaskan tentang nalar *burhānī*. Namun demikian, kiranya penting memahami maksud nalar *burhānī*.

Secara sederhana, nalar *burhānī* sering diterjemahkan dengan nalar demonstratif atau suatu nalar dengan argumentasi terdemonstrasikan secara jelas dan tegas. Nalar *burhānī* merupakan hasil dari pembacaan ulang al-Jabiri atas pola pikir berbagai tokoh filsuf muslim klasik yang menggunakan nalar *burhānī* sebagai kerangka metodologinya. Al-Jabiri menjelaskan bahwa tradisi nalar *burhānī* yang berkembang di masyarakat Arab-Islam tidak dapat dilepaskan dari keberhasilan Islam dalam memahami dan sekaligus memanfaatkan warisan pemikiran filsafat Aristoteles sebagai inspirasi, kalau tidak disebut sebagai landasan dasar. Oleh karena itu, nalar *burhānī* bukan sekadar nalar demonstratif/argumentatif dalam arti logika (silogisme atau *qiyās al-jāmi'*) atau argumentasi secara umum, nalar *burhānī* lebih merupakan suatu realitas konstruksi atau bangunan pengetahuan yang berkembang dengan landasan metode berpikir tertentu untuk suatu orientasi tertentu pula. Nalar *burhānī* berpegang teguh pada usaha penguatan manusia dalam membangun (konstruksi)

pengetahuan baik dari sisi metode (*manhaj*) maupun simpulan perspektif dari metode tersebut (*ru'yah*)-nya secara dialektis. Itulah fondasi nalar *burhānī* yang dibangun para pemikir muslim secara umum yang tidak lepas dari Aristoteles.[10]

Salah satu kasus utama yang sudah sering dipahami dalam pemikiran Aristoteles adalah perihal sepuluh kategori (*al-maqūlāt*) kategori-kategori tersebut merupakan salah satu cara Aristoteles untuk membangun suatu argumen yang jelas dan pasti (*jami'-mani'*) atas *ālam al-tabi'i,* tetapi dalam konteks filsafat Islam argumen atas *ālam al-tabi'i* di atas kemudian dimanfaatkan menjadi salah satu landasan bagi rumus bangun *ālam al-lahūtī*. Oleh karena itu, al-Jabiri menyimpulkan bahwa nalar *burhānī* merupakan landasan sekaligus inspirasi bagi perkembangan nalar *bayānī* dan nalar *'irfānī*. Kalau demikian halnya, maka jelas keliru jika kemudian ada anggapan bahwa nalar *burhānī* merupakan nalar yang terbaik dari kedua nalar lainnya.

Namun demikian dalam konteks labirin pemikiran filsafat Islam klasik, dialektika *manhaj* dan *ru'yah* menjadi menarik untuk dijadikan sebagai pintu masuk kemungkinan tumbuh dan berkembangnya berbagai pemahaman baru atas filsafat Islam. Bagi al-Jabiri, pintu masuk tersebut dapat menunjukkan bagaimana metafisika kosmos Aristoteles masuk ke dalam filsafat Islam, khususnya dalam konteks al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina, menjadi metafisika ketuhanan atau filsafat teologi.[11]

---

[10] Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* hlm. 447.

[11] *Ibid.,* hlm. 477-484.

Pandangan al-Jabiri di atas jelas menunjukkan bahwa diskursus filsafat Islam dan teologi, dalam konteks pembacaan atas pemikiran al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan para teolog sesungguhnya tidak saling bertentangan bahkan bisa jadi justru saling membutuhkan. Dengan simpulan ini, pandangan al-Jabiri jelas telah mementahkan berbagai pandangan yang menyatakan bahwa para filsuf muslim selalu bersebarangan dengan para teolog, sebagaimana ditulis oleh Fazlur Rahman, misalnya.[12]

Ibarat pisau bermata dua, pandangan al-Jabiri di atas juga diarahkan pada pemahaman bahwa gagasan nalar *burhānī* secara metodologis pada akhirnya menjadi rancu dengan *ru'yah* (perspektif/orientasi) awal yang dibangun oleh filsuf. Oleh karena itu, al-Jabiri mengingatkan bahwa perbincangan tentang filsafat Islam yang melangit, seperti yang dilakukan oleh para filsuf muslim di atas, hendaknya dipahami dalam suatu konteks ruang dan waktu yang jelas. Al-Jabiri juga menunjukkan bahwa di mata para filsuf yang lain filsafat tidak selamanya harus melangit. Itulah yang menurut al-Jabiri telah dilakukan oleh sosok-sosok seperti Ibn Bajah, Ibn Rusyd, dan Ibn Khaldun. Dari sekian nama di atas, ada dua nama yang menjadi perhatian al-Jabiri, yakni Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun.

3. Ibn Khaldun

Pembahasan Ibn Khaldun sengaja didahulukan sebab al-Jabiri memang lebih banyak menelaah Ibn Khaldun dibandingkan dengan Ibn Rusyd. Di sisi lain, disertasi al-Jabiri juga

---

[12] Fazlur Rahman, "Islamic Philosophy," Paul Edward (ed.), *Encyclopedia of Philosophy, Vol. 4* (New York: MacMillan, 1972), hlm. 220.

tentang Ibn Khaldun.[13] Menurut al-Jabiri, pemahaman atas Ibn Khaldun masih terbatas pada posisi nomor dua disanding para sosiolog-historian Barat. Al-Jabiri juga prihatin atas kekeliruan yang dilakukan para pemikir muslim dan Barat dalam memahami Ibn Khaldun, bahkan untuk sekadar memahami istilah-istilah sekalipun yang digunakan oleh Ibn Khaldun.[14]

Oleh karena itu, al-Jabiri berusaha merumuskan suatu pemahaman ulang yang menurutnya lebih komprehensif sehingga pemikiran Ibn Khaldun betul-betul layak diposisikan sebagai suatu Mazhab Khalduniyyah. Usaha yang dilakukan al-Jabiri menyangkut upaya *repositioning* Ibn Khaldun dalam khazanah pemikiran Islam. Selama ini kita menempatkan Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan dan sosiolog, tetapi menurut al-Jabiri, Ibn Khaldun adalah seorang filsuf besar yang telah meruntuhkan hegemoni nalar falsafi Yunani, khususnya Aristotelian dan para filsuf Muslim yang menempatkan Aristoteles sebagai *al-mualim al-awwal*. Nalar falsafi yang dimaksud, terutama gagasan politik yang berbasis pada *al-imkān al-wāqi'ī,* tidak sekadar *al-imkān al-'aqlī*. Maka dari itu, al-Jabiri menegaskan bahwa posisi penting Ibn Khaldun ialah bukan terletak pada usungan-usungan teoretiknya atas sejarah Islam tetapi pada keberhasilan Ibn Khaldun dalam mengidentifikasi berbagai faktor yang secara riil betul-betul memberi pengaruh pada proses pertumbuhan dan perkembangan peradaban Islam. Ini yang mestinya menjadi catatan

---

[13] Abid al-Jabiri, *Al-'Ashabiyyah wa al-Daulahi: Ma'ālim Nadhariyyah Khalduniyyah fi al-Tārikh al-Islāmī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1997).

[14] *Ibid.*, hlm. 4-6.

penting.[15] Faktor-faktor tersebut ada yang berupa ideologi (agama dalam pemahaman yang lebih luas) dan faktor sosiologis (*al-ashabiyyah*). Kedua faktor tersebut lebih lanjut dirinci oleh al-Jabiri sehingga sampai pada simpulan adanya dialektika agama-negara-sosial-ekonomi. Itulah wajah peradaban/negara Islam ke depan versi Khalduniyyah, menurut al-Jabiri.[16]

Lepas dari bentuk sumbangan pemikiran Ibn Khaldun, yang jelas al-Jabiri telah memberi inspirasi kita semua bahwa sampai hari ini diskursus filsafat Islam masih tetap menarik, nyata, inspiratif, terbuka, dan berkembang. Pemikiran Ibn Khaldun yang dibaca al-Jabiri pada akhirnya dapat memberi inspirasi bagi pemikiran politik kontemporer yang cenderung lepas dari kungkungan nasionalisme klasik menuju proses perajutan manusia kolektif dalam bingkai globalisme yang absurd.

4. Ibn Rusyd

Selain Ibn Khaldun, tokoh lain yang 'dibaca' ulang oleh al-Jabiri adalah Ibn Rusyd. Meskipun kajian atas Ibn Rusyd ini tidak sedalam dan seluas kajian atas Ibn Khaldun, namun pengantarnya atas karya Ibn Rusyd, *al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah,* telah membuka mata para pembacanya bahwa bahwa Ibn Rusyd merupakan suatu ikon dalam filsafat Islam tradisi Barat. Gagasan al-Jabiri di atas sampai pada kurikulum jurusan Akidah Filsafat sekarang ini. Bagaimanapun istilah filsafat Islam Barat dan filsafat Islam Timur

---

[15] *Ibid.*, hlm. 4-6.

[16] Al-Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah*, hlm. 226-227.

tidak lepas dari sumbangan pemikiran al-Jabiri dalam membaca ulang pemikiran Ibn Rusyd.

Bagi al-Jabiri, Ibn Rusyd merupakan filsuf muslim yang hidup di suatu perempatan lintas pengetahuan Timur-Barat, Mu'tazili-Asy'ari, Filsafat-Kalām. Ia berhasil mengindentifikasi dan memahami gagasan-gagasan kefilsafatan, ke-agamaan dan ke-Kalām-an yang melintas di hadapan dirinya. Oleh karena itu, al-Jabiri menulis, "Ibn Rusyd menyatukan gagasan Ibn Sina dan al-Ghazali dan para teolog muslim lainnya yang berada Timur dalam satu kerangka di mana mereka, menurut Ibn Rusyd, tidak menggunakan metode-metode *burhānī*."[17]

Menurut Ibn Khaldun, kebanyakan mereka mengunakan *al-mantiq al-Islāmī* yang terdiri dari *al-Qiyās* (*al-nahwi wa al-ushūl*) dan *al-istidlāl bi al-syāhid 'alā al-ghāib (al-kalam).* Oleh karena itu, jika filsuf muslim sebelumnya membangun nalar falsafi untuk basis dan orientasi keagamaan, tetapi Ibn Rusyd justru sebaliknya, ia membangun nalar falsafi untuk menempatkan agama yang memang berbeda dari filsafat, jika tidak mau dikatakan: memisahkan, meskipun kedua-duanya berjalan menuju ke arah yang sama: kebenaran hakiki.

Al-Jabiri membaca pemikiran Ibn Rusyd yang tersebar dalam karya-karya seperti merangkai untaian gagasan dengan berbagai tipe/pola. Kelihatan menyatu, indah, tapi memiliki kekhasan masing-masing. Yang jelas, bagi al-Jabiri, Ibn Rusyd mewakili arus rasionalitas Islam yang betul-betul tumbuh dari dalam/internal Islam, meskipun harus pula diakui pola yang demikian tidak lepas dari kultur Cordoba dan Dinasti al-Muwahhidūn.

---

[17] Al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats*, hlm. 214.

SIMPULAN

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa bagi al-Jabiri filsafat Islam justru tidak terbelenggu oleh Islam itu sendiri. Filsafat Islam dalam ramuan al-Jabiri justru tetap menarik untuk dibaca karena kemampuan al-Jabiri dalam membaca narasi besar Islam dalam suatu permainan kesejarahan umat manusia. Oleh karena dalam konteks revitalisasi filsafat Islam, ada beberapa poin pemikiran yang, menurut penulis, telah disumbangkan oleh al-Jabiri.

1. Filsafat Islam tidak dideskripsikan dalam konteks sejarahnya yang independen.
2. Filsafat Islam diposisikan secara penuh oleh al-Jabiri sebagai objek materiil bagi suatu tindakan pemahaman
3. Oleh karena filsafat Islam memiliki keterkaitan dengan tema-tema kajian lain seperti kālam, fikih, dan tasawuf, al-Jabiri membuat payung baru sebagai bentuk upaya pengembangan lebih lanjut atas filsafat Islam, yaitu *naqd al-'aql.*
4. Baik kajian-kajian tematik maupun studi tokoh filsafat Islam, al-Jabiri selalu berpegang teguh pada kerangka metodologi yang jelas, yaitu sejarah, ideologi, dan strukturalisme pemikiran.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Jabiri, Ābid. *Qadhāyā fī al-Fikr al-Mu'āshir.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993.

______. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993.

______. *Naqd al-'Aql al-Akhlāqī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2001.

______. *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*. Austin: the University of Texas, 1996.

______. *Nahnu wa al-Turats.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993.

______. *Al-Turats wa al-Hadatsah: Dirāsāt wa Munaqasat*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.

______. *Al-'Ashabiyyah wa al-Daulahi: Ma'ālim Nadhariyyah Khalduniyyah fi al-Tārikh al-Islāmī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1997.

Rahman, Fazlur. "Islamic Philosophy." Paul Edward (ed.). *Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 4. New York: MacMillan, 1972.

NALAR ETIKA ISLAM AL-JABIRI

PENDAHULUAN

Pemahaman etika Islam merupakan ruang diskusi yang amat kompleks. Namun, di balik kompleksitas tersebut, inti persoalan etika sesungguhnya berujung pada penilaian atas tindakan manusia. Kompleksitas pemahaman tersebut bersumber dari adanya berbagai perspektif yang muncul dalam sejarah pewacanannya. Sampai saat ini, perspektif teologis, sufistik, dan filosofis terhadap etika masih sangat dominan. Perspektif historis dan psikologis juga tidak kalah pentingnya untuk ditelaah, meski sampai hari ini kedua perspektif tersebut masih dianggap langka.

Perspektif teologis memiliki paradigma bahwa tindakan manusia merupakan representasi atas keberadaan dan ketunggalan sang pencipta. Paradigma ini lahir seiring dengan berkembangnya wacana teologi Islam, khususnya tentang persoalan kapabilitas manusia dalam mengetahui hal yang baik dan hal yang buruk. Wacana tersebut tidak hanya terkait persoalan teologis, tetapi juga berimplikasi pada persoalan

hukum yang merupakan perwujudan konsep, sumber, dan tata aturan etika dalam Islam.[1]

Seiring perjalanan sejarah, konsep etika Islam tidak lepas dari dinamika wacana lain seperti filsafat. Filsafat memberikan alternasi-alternasi pemikiran etika Islam yang sebelumnya selalu terkungkung dalam hegemoni wacana teologi dan hukum. Dengan paradigma filsafat, etika memberikan gagasan dasar bahwa, dengan kemampuan intelektualnya, manusia memiliki peran sentral untuk menentukan tindakannya. Paradigma yang sering diklaim bersumber dari pemikiran filsafat Yunani, khususnya Plato, Aristoteles, dan Galen ini, berpengaruh besar terhadap karya-karya etika filosofis seperti *al-Sa'ādah wa al-Is'ād* karya al-'Āmirī. Paradigma ini tidak saja memberikan sumbangan konsep etika dalam arti sempit (sikap, moral, atau *attitude*), namun juga konsep etika dalam arti luas seperti etika politik, etika bernegara, dan etika kemanusiaan secara umum.

Paradigma filsafat dalam etika Islam ini meredup seiring dengan munculnya etika Islam dengan paradigma sufistik. Etika Islam dengan paradigma sufistik menjelaskan bahwa

---

[1] Etika dan hukum dalam Islam tidak dapat dipisahkan. Lihat pandangan Fazlur Rahman, "Law and Ethics in Islam", Richard G. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Biennal Conference* (California: Udena Publications, 1985). Sebagai seorang Islamlisis kenamaan, Fazlur Rahman mengusulkan bahwa rumusan perspektif teologis etika Islam adalah etika Qur'ani. Lebih lanjut, baca pemikiran Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," *Journal of Religious Studies*, Vol. 11 (1983). Gagasan Rahman ini memiliki dasar pijak yang kuat sebab memang Nabi Muhammad diutus pertama kali untuk menyempurnakan akhlak masyarakatnya. Hal itu sesuai dengan hadis Nabi "*innamā bu'itstu li utammima makārim al-akhlāq",* dan ayat al-Qur'an "*wa innaka la'alā khuluqin 'adhīm,"* QS. al-Qalam (68), hlm. 4.

etika memaklumkan adanya orientasi dari suatu tindakan. Perspektif tasawuf memahami bahwa tindakan manusia tidak semata diukur dari titik tolak rumusan definitifnya, tetapi orientasi tindakan juga termasuk unsur penting dalam menilai ukuran moralitas secara komprehensif. Tindakan dengan orientasi yang jelas bukan berarti bahwa nilai suatu tindakan ditentukan oleh orientasi. Yang dimaksud tindakan dengan orientasi ialah bahwa suatu tindakan memiliki keterkaitan dengan entitas lain yang memiliki peran lebih besar dalam proses tindakan daripada peran pelaku tindakan itu sendiri. Peran dan kekuatan dimensi eksternal (*uluhiyyah,* kosmos keramat) yang besar itulah yang menjadikan konsep tindakan suatu individu harus dinisbahkan kepada-Nya.

Pada sisi lain, etika adalah aktualitas diri. Pandangan ini mengarahkan etika pada upaya pembentukan sikap individu dengan penggalian dan pertimbangan potensi individu itu sendiri. Oleh karena itu, etika tidak bisa lepas dari suatu adab yang harus ditanamkan. Proses ini mengarahkan etika dalam suatu paradigma psikologis. Paradigma ini memahami bahwa etika adalah pembangunan diri manusia sejak lahir sampai akhir hayatnya. Konsep inilah yang sesungguhnya dominan di kalangan masyarakat awam. Konsep ini memahamkan etika sebagai sebuah akhlak, adab, sopan santun, etiket, budi pekerti, tata krama, atau tata susila.

Apakah kemudian diskursus etika Islam selesai sampai di situ? Tentu jawabannya tidak. Wacana selalu akan berkembang sepanjang zaman ketika wacana itu diletakkan dalam bingkai ilmu pengetahuan. Dengan tidak mengabaikan berbagai paradigma di atas, al-Jabiri berusaha untuk mengusung wacana etika Islam dalam perspektif historis, sebuah per-

spektif yang masih dianggap langka dan bahkan terabaikan sampai saat ini. Keterabaian tersebut salah satu penyebabnya adalah karena konsep-konsep etika bertumpu pada konsep-konsep lain seperti teologi, hukum, filsafat, dan psikologi yang menjadi *grand theory*-nya

Usaha al-Jabiri tersebut dibuktikan dengan disusunnya *al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī*. Al-Jabiri meyakini bahwa lahirnya berbagai paradigma pemikiran di atas, terbentuk oleh karena suatu tata nilai (*al-nudhum al-qiyam*) dan tata nilai itu pula yang menopang terbentuknya konsep etika Islam. Apakah rumusan tata nilai tersebut, bagaimana al-Jabiri merumuskannya, dan mengapa kita perlu memahaminya? Itulah yang akan dipaparkan dalam tulisan ini. Namun, sebelum menelusuri persoalan di atas, penting bagi kita untuk mengetahui posisi al-Jabiri dan karya-karyanya.

AL-'AQL AL-AKHLĀQĪ AL- 'ARABĪ: Proyek *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (Jilid IV)

Sebagaimana diketahui, al-Jabiri adalah sosok intelektual muslim yang sangat produktif dalam menulis bidang pemikiran keislaman dari kearaban. Kunci produktivitas al-Jabiri ini, jika diamati lebih saksama, terletak pada konsistensi dan fokus perhatiannya pada 1) bahan dan objek yang diteliti, 2) metode kajian, dan 3) tema besarnya, yaitu pemikiran Islam. Dibandingkan dengan intelektual muslim sezamannya seperti Mohammed Arkoun (Prancis), Hassan Hanafī, Nasr Hāmid Abū Zaid, Muhammad Imārah, dan Fouad Zakariyya (Mesir), konsistensi ini membawa kemudahan bagi para pembacanya tetapi sekaligus juga mensyaratkan penguasaan pembaca atas karya-karya sebelumnya.

Sosok intelektual kelahiran Feji (Figuig), Maroko, pada tahun 1936 ini adalah gambaran intelektual yang sederhana baik dalam kehidupan sosial, proses perjalanan intelektual, maupun, cerminan dari karya-karyanya. Pemikirannya selalu menjadi perhatian publik karena usahanya dalam menempatkan warisan-warisan budaya masyarakatnya, yang merupakan persoalan terbesar bagi al-Jabiri, sebagai suatu aset yang memiliki nilai strategis baik sebagai nilai pengetahuan, nilai sosial, maupun nilai keagamaan. Obsesinya yang kuat tertanam demi rakyatnya selalu terpatri oleh karena afiliasi politiknya yang sosialis baik pada pra-kemerdekaan Maroko maupun setelah kemerdekaan.[2]

Untuk menyelesaikan sampai tingkat doktoral, al-Jabiri kuliah di negara kelahirannya, Maroko. Al-Jabiri pernah belajar di Damaskus pada tahun 1957 tapi hanya betah satu tahun kemudian ia kembali ke negaranya. Karya-karyanya mulai mengalir setelah la menyelesaikan disertasinya yang berjudul *Fikr ibn Khaldun: Al-Ashabiyyah wa al-Daulah.* Kini al-Jabiri menjadi staf pengajar di almamaternya, *al-Jāmi'ah al-Khāmis* Rabat.

Meskipun hanya produk lokal, bukan berarti al-Jabiri tidak tersentuh paradigma nalar Barat. Karya-karyanya menjelma menjadi kritik terhadap bangsanya. Itu karena karya-karya tersebut dibangun dengan metodologi kritik nalar yang bersumber dari gagasan-gagasan filsuf Barat seperti Foucault. Hal itu tercermin dari karya awalnya yang berjudul *Nahnu wa al-Turāts: Qirā'ah Mu'āshirah fi Turātsina al-Falsafi.* Buku ini

---

[2] Al-Jabiri adalah salah satu kader Partai Union Nationales des Forces Populaires (UNIT) yang kemudian menjadi Union Socialiste de Forces Populaires (UNFP) yang dicetuskan oleh Mehdi Ben Barka pada 1959.

merupakan kumpulan esai dengan tema klasik, kritik, dan pembacaan ulang atas teks-teks filsafat klasik seperti *al-Syifā'* karya Ibn Sinā dan pemikiran filsuf klasik lainnya. Namun demikian, buku ini menjadi perhatian publik intelektual di Timur Tengah oleh karena kekuatan metodologinya yang membawa sosok al-Jabiri menuju pergulatan dengan tradisi-nya. Pergulatan al-Jabiri dengan tradisinya adalah pergulatan kolektif. Tema ini muncul di Dunia Ketiga pascakemerdekaan dalam proses penemuan jati-diri mereka di tengah gegap-gempita modernitas di satu sisi, dan anti-Barat di sisi lain.[3]

Kita dan tradisi (kita) merupakan dua entitas yang di-perlawankan. Kita dan tradisi (*al-turāts*) merupakan kesatuan yang diperlawankan dengan kemodernan (*al-hadatsah*). Itulah pokok persoalan dari karya-karya al-Jabiri. Pergulatan antara *authenticity* dan *modernity* ini selalu berujung pada pola di-kotomis strukturalis subjektivitas/objektivitas, dependen/independen, partikularitas/universalitas, dan radikal/liberal. Kecenderungan dikotomis ini dipecahkan al-Jabiri dengan menyodorkan pemahaman-pemahaman alternatif sehingga tradisi tidak harus dipertentangkan dengan kemodernan, ataupun sebaliknya.

Dengan keyakinan di atas, al-Jabiri merumuskan dan se-kaligus memegang teguh prinsip-prinsip metodologisnya. Prinsip-prinsip itu dipaparkan al-Jabiri di dalam *Nahnu wa*

[3] Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran-pemikiran Syahrir, Sutan Takdir Alisjahbana, Soedjatmoko, dan tokoh-tokoh nasional lainnya pada era pra-kemerdekaan dan setelahnya terdapat dalam wacana pertarungan antara identitas jati diri kebangsaan di satu pihak dan modernitas di pihak lain. Pertarungan wacana tersebut dianalisis secara serius dan utuh oleh Daniel Dhakidae dalam *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006).

al-Turāts, dan disempurnakan dalam *Nahnu wa al-Hadatsah*. Prinsip-prinsip metodologis itu pula yang digunakan untuk menyusun seri *Kritik Nalar Arab*-nya (*Naqd al-ʻAql al-ʻArabī*). Secara singkat, prinsip-prinsip metodologis yang digunakan oleh al-Jabiri adalah (1) pendekatan strukturalisme (*muʻālajah al-bunyawiyyah*), (2) kritik sejarah (*al-tahlīl al-tārikhī*), dan kritik ideologi (*al-tharh al-idiulūjī*).[4]

Ketiga pendekatan tersebut dijelaskan oleh al-Jabiri sebagai berikut.

> The Structural approach. It consists in treating what was produced by the author of the text as a whole that is governed by contain constants and enriched by those transformations supported by the author's thinking around the same axis.
>
> The Historical approach. It essentially consists in linking the author's thinking, whose internal organization would have already been restored, to its historical context in its cultural, ideological, political, and social dimensions.
>
> The Ideological approach [...] to the updating of the ideological (sociopolitical) function that a (given) thought fulfills, seeks to fulfill or that someone wanted to mike it fulfill, within the cognitive field of which it is a part.[5]

---

[4] Lihat al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Akhlāqī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2001), hlm. 23; al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique* (Austin: the University of Texas, 1996), hlm. 28-29; al-Jabiri, *al-Turāts wa al-Hadātsah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), hlm. 31-33.

[5] Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philoshopy,* hlm. 28-29.

Al-Jabiri mengusung ketiga metodologi tersebut untuk menjawab persoalan mekanisme dalam memahami tradisi Arab-Islam di hadapan kemodernan dalam berbagai aspeknya. Jawaban-jawaban tersebut dikupas al-Jabiri dalam *Nahnu wa al-Turāts: Qirā'ah Mu'āshirah fi Turātsinā al-Falsafī* (1980). Bagi penulis, buku tersebut menjadi *ushūl* al-Jabiri pertama untuk karya-karya yang telah ditulis setelahnya. Metodologi tersebut diterapkan untuk proyek *Naqd al-'Aql al-'Arabī* selama kurang lebih sepuluh tahun (1981-1991), di mana dalam kurun waktu tersebut al-Jabiri menerbitkan *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (1984), *Binayah al-'Aql al-'Arabī* (1986), dan *al-'Aql al-Siyāsi al-'Arabī* (1990). Setelah penulisan ketiga karya tersebut, al-Jabiri merumus ulang basis metodologinya melalui *al-Turāts wa al-Hadatsah* (1991) yang kemudian menjadi *ushūl* al-Jabiri kedua. Oleh karena itu, tanpa terlebih dahulu membaca kedua *ushūl* al-Jabiri di atas, pembaca karya-karya al-Jabiri akan sulit memahami epistemologi, metodologi, dan arah kajiannya.

Takwīn al-'aql al-'Arabī merupakan rumusan dari proses pembentukan nalar Arab. Proses tersebut dibangun dengan penelusuran dimensi-dimensi keasalian dan ketidak-asalian konsep nalar (*al-'aql*) yang menjadi *frame of reference*-nya. Bagi al-Jabiri, *al-'aql al-'Arabī* merupakan *hidden structure* (*al-binyah al-dihniyyah*) yang menopang peradaban Arab-Islam. Oleh al-Jabiri, *takwīn al-'aql al-'Arabī* bukan studi ideologi atau studi metafisika melainkan studi atas basis, pola-pola pemahaman dan daya intrinsik (*al-fi'āl al-dihn*ī) yang membentuk persepsi, sudut pandang, atau pendapat masyarakat Arab terhadap objek dan metode penggunaannya dalam format pengetahuan.[6] Pola-pola pemahaman ini mencapai puncaknya

[6] Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Marhaz Dirāsāt al-Wahdah

bagi masyarakat Arab pada *ashr al-tadwīn*. Akhirnya, pola pembentukan struktur nalar Arab tidak semata berbasis Arab asli, tetapi juga ada yang berbasis filsafat Yunani, dan tradisi Persia. Polarisasi tersebut terbentuk oleh karena berbagai faktor di antaranya adalah peran kekuasaan.

Hal lain yang menjadi catatan penting bagi proses pembentukan nalar Arab-Islam adalah posisi teks. Amin Abdullah menggambarkan besarnya dimensi teks di dunia Arab klasik ini sebagai *hadarah al-nash*. Posisi teks menjadi sangat menentukan dalam proses menuju masa keemasan peradaban Arab-Islam. Namun pada saat yang sama, peran dan pemosisian teks itu pula yang mendorong peradaban Arab-Islam pada titik terendahnya. Peran dan posisi teks menjadi dominan dalam struktur nalar Arab-Islam oleh karena topangan sosial-politik yang amat kuat. Itulah warisan konsep nalar yang orisinal dari dunia Arab-lslam. Itulah nalar *bayānī*.

Berkat peran teks yang melakukan proses transfer pengetahuan, paradigma penalaran dari Yunani, Persia, dan India memiliki peran tersendiri bagi proses pembentukan nalar Arab-Islam. Paradigma penalaran Yunani mengendap dalam diskursus teologi dan filsafat. Paradigma penalaran inilah yang dirumuskan oleh al-Jabiri sebagai nalar *burhānī*. Sementara itu, paradigma penalaran dari Persia dan India mengendap dalam diskursus sufistik dan filsafat iluminatif. Paradigma terakhir ini oleh al-Jabiri dirumuskan sebagai *nalar* ʿ*irfānī*.

Mengikuti penjelasan al-Jabiri dalam *al-Binyah al-ʿAql al-ʿArabī,* ketiga pola nalar tersebut bekerja dalam diskursus-diskursus keilmuan dan peradaban Islam. Pola nalar di atas

al-ʿArabiyah, 1989), hlm. 70-71.

tidak semata untuk merumuskan epistemologi keislaman. Epistemologi tidak sekadar struktur nalar atau penalaran. *Al-Binyah al-'Aql al-'Arabī* menunjukkan bahwa ketiganya (*bayānī, burhānī,* dan `*irfānī*) merupakan aktivitas pengetahuan (*al-fi'il al-ma'rīfī*) dan ketiganya juga menjadi rumpun pengetahuan (*al-haql al-ma'rīfī*).[7] Di dalam aktivitas dan rumpun pengetahuan terdapat konsep-konsep dasar yang menopang terbentuknya aktivitas atau rumpun tersebut. Konsep-konsep dasar itulah yang dirumuskan dalam diskursus epistemologi.

Karya berikutnya adalah *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*, sejarah nalar politik Arab-Islam bersumber dari persoalan kesukuan (*qabīlah*), ekonomi (*ganimah*), dan teologi ('*aqidah*). Ketiganya memiliki basis ideologi yang sama: ideologi kekuasaan.[8] Baik itu masalah *qabīlah, ganīmah,* maupun *'aqīdah,* ketika ketiganya dibaca dengan tolok ukur etika, maka ketiganya juga berperan dalam pembangunan struktur nalar etik Arab-Islam. Itulah yang kemudian dirumuskan dalam *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī.*

Dengan demikian, *al-'Aql al-Akhlāqī al-Arabī* adalah sebuah karya dengan sumber data dan metodologi yang sama pula namun menghasilkan kesimpulan berbeda karena data yang digunakan berbeda. Al-Jabiri menggunakan sumber data dan metodologi yang sama tetapi dengan memilah menjadi data-data penelitian yang berbeda. Akhirnya, al-Jabiri menghasilkan karya-karya agung yang mengisi tema besar yang masih belum tersentuh: pemikiran Islam.

---

[7] Al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1993), hlm. 556-557.

[8] Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 8-9.

Lepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan yang ada, keunggulan dan sekaligus kelemahan tulisan-tulisan al-Jabiri terletak pada konsep nalar dalam arti teoretik versus nalar dalam arti praksis/teknis. Bagaimana memahami hubungan keduanya? Itulah kritik yang harus dibangun sehingga menghasilkan *Naqd al-'Aql al-'Arabī*.

NALAR ETIKA ISLAM: Tata Nilai Teoretik *vis à vis* Tata Nilai Kebudayaan

Dengan seperangkat metodologi yang telah dijabarkan di atas, al-Jabiri memulai mengeksplorasi konsep-konsep etika yang berkembang dari zaman ke zaman di dunia Arab-Islam. Bahan atau lahan eksplorasi tersebut adalah teks-teks yang dikategorikan sebagai teks-teks keislaman. Teks-teks tersebut mulai diproduksi pada era *ashr al-tadwīn* (abad ke-2 sampai dengan ke-10 H). Teks-teks tersebut, terutama adalah teks-teks dengan tema etika, filsafat, sejarah, tasawuf, dan fikih. Sedangkan teks dengan tema *ushūl fiqh*, tafsir, dan hadis, hanya sekilas saja.

Eksplorasi pertama yang dilakukan al-Jabiri menyangkut konsep utama dari etika, yaitu nilai (*al-qīmah*), adab (*al-adāb*), dan etika (*al-akhlāq*). Untuk menelusuri ketiga konsep tersebut, al-Jabiri menggunakan rujukan-rujukan kamus, kitab-kitab ensiklopedis, dan juga sumber-sumber dari puisi (*syi'r*) Arab pra-Islam. Berdasarkan penelusuran di atas, al-Jabiri menyimpulkan bahwa konsep adab merupakan sebuah konsep yang diwariskan tradisi pemikiran Persia kepada Arab. Konsep ini banyak ditemukan di dalam wacana sufistik, dan sebagian dalam wacana fikih, Sementara konsep *akhlāq* yang berkembang dalam tradisi keislaman hanya terbatas dalam

ruang lingkup *akhlāq* sebagai sebuah *attitude*, bukan *akhlāq* sebagai konsep nilai. Padahal persoalan utama dari diskursus etika adalah persoalan nilai itu sendiri. Ketika diskursus etika Arab-Islam dikaitkan dengan persoalan nilai, maka satu hal yang menjadi titik tekan al-Jabiri adalah proses eksplorasi sejarah teks secara meyeluruh.

Eksplorasi sejarah teks al-Jabiri berangkat dari asumsi dasar bahwa wacana etika Arab-Islam mulai berkembang pada masa redupnya peradaban lisan (*al-tsaqafah al-syafawiyyah*) dan mulai berkembangnya peradaban dengan tata tulis (*al-tsaqāfah al-maktūbah*). Diskursus tata tulis dimulai pada era *ashr al-tadwīn* (abad ke-2 H). Peradaban tata tulis tidak tumbuh tanpa latar penopangnya. Penyebaran ilmu pengetahuan menjadi salah satu faktor penting dalam menumbuhkembangkan tradisi tulis. Faktor lainnya adalah munculnya dinamika diskursus tata sosial dan keagamaan (Islam).

Dinamika tata sosial dan keagamaan[9] merupakan latar dan proses awal terbentuknya tata nilai (*al-qiyam*) yang tidak disadari sepenuhnya oleh pemerhati etika Arab-Islam pada *ashr al-tadwīn*. Untuk itu, titik perhatian dalam mengamati proses pembentuk struktur tata nilai yang menjustifikasi tindakan itu baik atau buruk (*akhlaq* dalam arti teknis), menurut al-Jabiri, adalah dinamika wacana etika yang menyatu dengan wacana sosial-keagamaan baik dalam konteks politik, hukum, maupun teologi.[10] Akhirnya, al-Jabiri berpendapat bahwa persoalan mendasar yang menjadi sumber munculnya justifikasi-justifikasi keagamaan baik dalam konteks politik, hukum

[9] Telaah atas dinamika tata sosial dan keagamaan tersebut telah dibahas oleh al-Jabiri dalam karya sebelumnya, *Takwīn al-'Aql al-Siyāsī*.

[10] Al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-Siyāsī*, hlm. 57-78.

maupun teologi adalah persoalan kebebasan manusia. Persoalan kebebasan manusia tolok ukurnya adalah etika atau tata nilai. Namun, sangat disayangkan, persoalan kebebasan manusia selalu dilihat dari perspektif teologis semata sebagaimana terdapat dalam karya-karya klasik tentang kālam. Dengan demikian, dalam studi nalar etika Islam, terdapat persoalan alih wacana yang telah mengakar sekian lama dalam sejarah Islam.

Yang jelas, menurut al-Jabiri, perdebatan di atas masih menyisakan persoalan bahwa apa yang disebut sebagai *'ilm al-akhlāq, mashādir al-akhlāq,* asas *al-akhlāq* susah ditemukan padanannya dalam konteks diskursus etika Islam. Yang ada mungkin hukum *al-akhlāq*, tapi konsep ini kembali merujuk pada wacana induknya, yaitu fikih. Al-Jabiri berusaha mencari jawaban dari persoalan di atas dengan mengambil konsep *al-dhamīr*.[11] Konsep ini menurut al-Jabiri tepat digunakan untuk merumuskan sumber tata nilai etika (*manba' al-akhlāq*) sebagaimana pengetahuan membutuhkan rasio. Persoalannya bagaimana menemukan *manba' al-akhlāq* yang disebut sebagai *al-dhamīr* tersebut? Telaah di bawah ini merupakan salah satu usaha al-Jabiri untuk menjawab persoalan di atas.

NALAR ETIKA ISLAM I:
Etika Persia *vis à vis* Etika Kepatuhan

Usaha al-Jabiri untuk menemukan pola-pola pembentuk tata nilai nalar etika Arab-Islam, sesuai dengan ancangan metodologi di atas, ialah dengan menelaah dokuman tertulis

---

[11] Al-Jabiri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-dhamīr* adalah konsep yang sepadan dengan istilah *conscience* dalam bahasa Inggris.

klasik dalam khazanah peradaban Islam, yaitu dokumen-dokumen dalam bentuk *risālah* (surat-surat) dan teks-teks orasi pada era Muawiyah, khususnya masa kepemimpinan Hisyām bin 'Abd al-Mālik (105-125 H). Simpulan al-Jabiri menunjukkan bahwa konsep adab (*al-adāb*), kepasrahan (*al-jabr*), dan kepatuhan sosial dan politik (*al-thā'ah*) menjadi kosakata-kosakata etis-politis yang sedang menemukan momentumnya.[12] Konsep-konsep di atas muncul karena pengaruh tradisi Persia. Fakta demikian terus berlangsung ketika kekhalifahan Islam dipegang oleh Abbasiah. Jika pada era Muawiyah, banyak sekretaris negara, seperti Sālim dan 'Abd al-Hāmid, dididikan dengan tradisi pendidikan Persia. Sementara pada era Abbasiah berlangsung proses penerjemahan teks-teks Persia ke dalam bahasa Arab dan menjadi rujukan bagi tata nilai yang mendasari etika sosial dan politiknya. Penerjemahan dokumen-dokumen Kerajaan Sasania, khususnya era Raja Ardsyira (w. 241 M), diterjemahkan kitab *Kalilāh wa Dimnah* oleh Ibn al-Muqaffa', selain juga karya-karya Ibn al-Muqaffa' sendiri menjadi referensi utama pembentukan tata nilai di atas.[13]

Sepeninggal Ibn al-Muqaffa', tradisi tulis mulai benar-benar tumbuh pada era Abbasiah. Pada era ini, intelektual ensiklopedis Ibn Qutaibah merupakan *pioneer* perumusan tata nilai etika Islam. Di samping merujuk pada karya-karya

---

[12] Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*, hlm. 149-150.

[13] Ibn al-Muqaffa' (lahir pada 106 H) merupakan intelektual muslim yang lahir dan besar dengan tradisi Persia-Majusi. Nama aslinya Ruzbah kemudian diganti Abdullah ibn al-Muqaffa' ketika masuk Islam. Ibn al-Muqaffa' sering menuliskan namanya sendiri dengan Ali bin al-Syih al-Farisi. Karya besar abadi Ibn al-Muqaffa' dan menjadi referensi utama etika Islam adalah *al-Adab al-Kabīr* dan *al-Adab al-Shagīr.*

Ibn al-Muqaffa' beserta tradisi Persia yang melatarinya, Ibn Qutaibah juga mumpuni dalam keilmuan Islam, seperti al-Qur'an, hadis, dan fikih. Tentu bukan hanya Ibn Qutaibah, sosok yang merepresentasikan bidang fikih seperti al-Syafi'ī (w. 150 H), bidang *kalām* seperti al-Jāhid (w. 255 H), filsafat seperti al-Kindi (w. 252 H), hadīs seperti al-Bukharī (w. 256 H), tasawuf seperti al-Karkhī (w. 200 H), sejarah seperti al-Thabarī (w. 310 H), dan tokoh lainnya berkontribusi besar dalam arus wacana berbagai keilmuan yang berbasis Islami. Kondisi di atas juga menunjang proses perkembangan tolok ukur tata nilai (*al-qiyam*) etika Arab-Islam yang berlangsung mulai abad ke-2 H.

Dari karya Ibn Qutaibah (kitab *'Uyūn al-Akhbar*) dan Ibn 'Abd Rabbah (kitab *al-'Aqd al-Farīd*),[14] al-Jabiri menyimpul-kan bahwa tata nilai yang dapat dibaca dari kedua tokoh tersebut adalah tata nilai yang mendasari munculnya etika kepatuhan (*al-akhlāq al-thā'ah*). Etika kepatuhan meliputi dimensi (1) politis (*akhlāq al-lisān*) dan (2) biologis (*akhlāq al-nafs*) seperti perihal makanan dan perempuan. Intinya, kedua karya tersebut sangat kental dengan tradisi Persia.

Di samping kedua karya di atas, sosok intelektual lain seperti al-Mawardi (w. 450 H) dalam *al-Ahkām al-Sulthaniyyah,* al-Ibsyihi (al-Absyihi? w. 850 H) dalam *al-Mustathrīf*, dan al-Qalqasyandi (w. 821 H) dalam *Shubh al-'A'sya fī Shinā'ah al-Insya* tidak bisa dikesampingkan karena dapat diposisikan sebagai penerus dan sekaligus sebagai "pembanding" dari dua karya di atas. Baik al-Mawardi maupun al-Absyihi, dapat dikatakan lebih "Islami" dalam merumuskan tata nilai meski

[14] Ibn 'Abd Rabbah memiliki nama lengkap Abū 'Amr Syihāb al-Dīn Ahmad bin Muhammad, lahir pada 246 H dan wafat pada 328 H.

untuk karakter yang sama sebagai pijakan bagi akhlak kepatuhan tapi dengan rujukan-rujukan utamanya dari al-Qur'an dan al-Hadīs.

Intinya, nalar etika kepatuhan berangkat dari asumsi kepatuhan kolektif untuk kekuatan individu (*sulthan*) sehingga etika kepatuhan meminimalisasi peran dan kontribusi konsep nilai yang bersifat individual (*al-qīmah al-fardiah*). Etika kepatuhan menjadi tolok ukur karakter dan sistem aristokrat penguasa Islam penerus dan pengemban ajaran Islam pada era Muawiyah dan Abbasiah, namun nilai-nilai individual justru dapat berkembang dari warisan Yunani klasik melalui konsep *al-sa'adah*.

NALAR ETIKA II:
ETIKA YUNANI VIS À VIS KEBAHAGIAAN INDIVIDU

Penjelasan di atas selalu berasumsi bahwa konsep kepatuhan yang diorientasikan kepada penguasa akan membawa kebahagiaan bagi rakyatnya. Dalam tradisi Yunani justru sebaliknya. Konsep kepatuhan sama sekali tidak disinggung dan kalaupun disinggung selalu kepatuhan yang diorientasikan untuk rakyat. Maka yang dicita-citakan tradisi filsafat Yunani bukanlah *al-Sulthan* (*the King),* tetapi justru *Republic* (Plato), *The Polity* (Aristoteles), dan *al-Madīnah al-Fādilah* (al-Farabi).

Untuk menelusuri labirin pemikiran filsafat pada era ini kiranya cukup dengan memahami pola dikotomis yang menjadi pola nalar tradisi ini. Salah satu karakter dikotomis yang sering kita dengar sampai hari ini adalah konsep jiwa (*soul*) dan badan (*physic*). Dalam jiwa terdapat *intelligence* (*al-nafs/al-quwwah al-'aqīlah*) dan *emotion* (*al-nafs/al-quwwah al-*

syahwaniyyah). Konsep kebahagiaan (*al-sa'ādah*) tidak saja bersifat psikis (non-fisik/immaterial) tapi juga bersifat fisis (fisik/materiil), tidak saja sosial tapi juga personal. Untuk mencapai kebahagiaan harus menggunakan keduanya dan untuk keduanya.

Tradisi filsafat Yunani secara nyata ikut berperan serta dalam mempengaruhi konstruksi wacana etika Arab-Islam. Hal itu dapat dilihat dari pengaruh Galen terhadap sosok al-Kindī (w. 252 H), di mana Galen sendiri mendapat banyak inspirasi dari filsafat Plato, terutama dalam konteks kajian fisika atau kedokteran. Maka tidak aneh jika kemudian al-Kindī merumuskan *al-Tibb al-Ruhānī.* Hal yang sama juga dirumuskan oleh al-Razi (w. 320 H) dalam risalah dengan judul yang sama, meski tidak secara langsung merujuk pada Galen sebagaimana yang dilakukan al-Kindi. Di samping kedua filsuf tersebut, nama lain yang juga banyak mewarnai corak ini adalah Tsābit bin Sinān (w. 380-an H) dalam *Tahdzīb al-Akhlāq*.[15]

Dari pemikiran etika Arab-Islam ketiga tokoh di atas, dipahami bahwa tata nilai yang membangun karakter manusia bermoral adalah interaksi aktif antara kekuatan fisik dan mental. Keduanya saling berinteraksi secara moderat (*al-fādil*) dalam membentuk kepribadian sehingga sampai pada orientasi yang dituju: *al-sa'ādah.*

---

[15] Kitab *Tahdzib al-Akhlaq* menjadi judul favorit di kalangan intelektual muslim. Di samping karya Tsābit, kitab dengan judul yang sama juga ditulis Ibn Miskawaih. Juga ada kitab yang berjudul *Tahdzib al-Akhlaq* yang ditulis oleh al-Jāhidh, tetapi di percetakan lain disebutkan ditulis oleh Yahya bin Adi. Menurut al-Jabiri, justru karya al-Jāhidh itu sebenarnya ditulis oleh Ibn al-Haitsam (w. 432 H), sebagaimana juga diakui oleh para filolog orientalis.

Dua sumber warisan Yunani, Plato dan Aristoteles di satu pihak, dan Galen di pihak lain, melahirkan dua varian etika Arab-Islam. *Pertama*, kategori *ethic-scientific* (*'ilmiyyah al-akhlāq*). *Kedua*, kategori *philosophical ethic* (*falsafah al-akhlaq*). Inti kategori *ethic-scientific* bahwa etika itu berbasis individual dan rasional. Untuk itu, orientasi pembangunan etika terletak pada setiap individu. Individu-individu ada yang sehat, ada yang sakit baik secara fisik maupun psikis. Mereka yang sehat secara fisik dan psikis adalah mereka yang memiliki kemampuan untuk bertindak secara benar. Sementara *philosophical ethic* menilai bahwa persoalan etis berakar pada upaya menemukan jalan tengah di antara kutub idealisme Plato dan kutub realisme Aristoteles dengan seimbang (*al-fādilah/al-khuluq al-fādil*). Representasi wacana etika Arab-Islam dengan kategori *philosophical ethic* adalah sosok filsuf al-Farabi, Ibn Bajah, dan Ibn Sina. *Ethic-scientific* sama sekali tidak menyinggung etika kepatuhan sementara *philosophical ethic* berusaha membongkar etika kepatuhan sampai ke akar-akarnya. Untuk itulah, al-Farabi menulis *al-Madīnah al-Fādilah,* sebuah karya yang merepresantasikan kesatuan antara Plato (*al-madīnah*) dan Aristoteles (*al-fādilah*).

Selain al-Farabi, Ibn Bajah (w. 533 H) juga menggunakan kerangka metodologi yang sama (*philosophical ethic*). Bagi Ibn Bajah, kekuatan psikis (*al-quwah al-nafsiah*) dan kekuatan fisik (*al-quwwah al-thabī'iyyah*) harus disatukan oleh karena keduanya memang bekerja dalam ketergantungan satu sama sama lainnya. Karena itu, Ibn Bajah merumuskan apa yang ia sebut sebagai *tadbīr al-mutawwahid* (*united empowering*). Rumusan Ibn Bajah ini tidak ditemukan dalam *al-Najāt*-nya Ibn Sina. Ibn Sina lebih menitikberatkan pada dimensi psikis

meskipun berangkat dari problem-problem fisik. Juga tidak dalam *Mukhtasar Jumhūriyyah*-nya Ibn Rusyd.[16]

Bolak-balik dalam pola nalar dikotomis yang mewarnai diskursus di atas mengilhami banyak intelektual muslim pada era-era selanjutnya, untuk mengambil rumusan etika yang terbaik dari manapun asal pijaknya. Itulah yang oleh al-Jabiri diistilahkan dengan *eclectic ethic* (*al-akhlāq al-talfīqī*). Secara umum karakter eklektik ini menjadi label bagi beberapa karya etika intelektual muslim karena mengambil berbagai sumber rujukan seperti dari tradisi Persia, Plato, Aristoteles ataupun Galen. Meski demikian, kelompok ini oleh al-Jabiri digolongkan sebagai *philosophical ethic*. Pola demikian bahkan menjadi *mainstream* sehingga konstruk etika yang mereka bangun tidak mencerminkan suatu karakter spesifik.

Salah satu referensi etika Arab-Islam yang mencerminkan karakter *eclectic ethic* adalah kitab *al-Sa'ādah wa Is'ād* karya al-'Āmirī dan *Tahdzīb al-Akhlāq* karya Ibn Miskawaih. Salah satu alasan sederhana bahwa *al-sa'ādah* masuk dalam kategori tersebut karena judul karya tersebut mencerminkan dua konsep yang memiliki perbedaan basis tradisi. Sebagaimana diketahui bahwa etika Aristoteles (*Nichomachean Ethics*) berujung pada konsep *happiness*. Bagi Aristoteles, kebahagiaan (*al-sa'ādah)* bersifat otonom di dalam diri manusia (teoretik atau '*ilmi*). Artinya, manusia sendirilah yang mampu menemukan kebahagiaan tersebut dengan kekuatan rasionalnya. Akan tetapi, pada saat yang sama al-'Āmirī menyandingkan

---

[16] Upaya Ibn Rusyd untuk meringkas *Republic*-nya Plato lebih dititikberatkan pada realitas Andalusia yang sedang menuju kemundurannya. Ataukah *ending* dari *philosophical ethic* itu justru kembali pada *Republic* versi Ibn Rusyd itu?

al-sa'ādah dengan konsep *al-is'ād; is'ād al-ghair au is'ād al-sulthān* (politik dan praksis).

Karakter eklektik tersebut berkembang karena berbagai faktor. Faktor utama adalah realitas banjirnya sumber referensi etika, "*sauq al-mashadir wa al-qiyam*", baik dari karya-karya terjemahan, forum-forum pengkajian, karya-karya asli para intelektual muslim pada waktu itu. Faktor lain adalah kebebasan berekspresi, berpendapat, dan berkarya yang diusung oleh para penguasa Abbasiah pada waktu itu dengan catatan karya-karya tersebut tidak menyinggung atau mengusik rezim yang berkuasa.

Al-'Āmirī dalam menulis *al-sa'ādah* tidak hanya menggunakan referensi dari filsuf Yunani, tetapi juga dari rujukan-rujukan dari Persia. Sumber-sumber dari al-Qur'an dan Hadis serta pendapat-pendapat ulama juga digunakan. Itulah yang mencerminkan sikap eklektik al-'Āmirī. Selain itu, sebagaimana telah disinggung di atas, polarisasi antara Aristotelian yang individual dan Platonian yang komunal merupakan unsur lain yang membangun karakter tersebut.

Tokoh lain yang mencerminkan karakter eklektik adalah Ibn Miskawaih (w. 421 H). Sosok yang juga merupakan murid al-'Āmirī ini menulis kitab *Tahzdīb al-Akhlāq* dan *al-Hikmah al-Khālidah*.[17] Kitab kedua ini sangat *Persian oriented* dengan mengikuti pola nalar yang dikembangkan oleh Ibn Qutaibah dalam '*Uyun al-Akhbar*. Sementara dalam kitab yang pertama terdapat dua konstruksi pemikiran, yaitu Platonian dan Aristotelian yang diambil secara tertib tanpa ada keterangan yang memadai. Terlepas dari eklektisme yang diasumsikan kepada

[17] Kitab ini awalnya ditulis dalam bahasa Persia dengan judul *Javidan Khiraj* (artinya *al-hikmah al-khalidah*).

tokoh-tokoh di atas, pola sinkretis (*al-talfīf*) sebenarnya lebih tepat dalam konteks sosial pada waktu itu, atau dalam bahasa sekarang integrasi-interkoneksi (sinkretisme abad ke-21).

Yang jelas, konsep *al-sa'ādah al-'udhmā*, sebagaimana dicita-citakan oleh para filsuf Yunani yang kemudian ditransfer ke dalam diskursus etika Arab-Islam oleh para penerjemah dan intelektual, belum selesai. Hal itu disebabkan *al-sa'ādah* (*al-'udhmā*) belum merupakan tujuan akhir dalam khazanah etika Arab-Islam. Yang menjadi tujuan, akhir justru adalah hilangnya rasa bahagia itu sendiri karena kebersatuan manusia dengan sumber dari segala sumber kebahagiaan, Tuhan. Itulah *al-akhlāq al-fanā'* (*perishable ethic*).

NALAR ETIKA III: ETIKA SUFISTIK
Etika Fana *vis à vis* Kefanaan Etika

Konsep fana tidak ditemukan dalam warisan Islam dan Arab "asli". Konsep fana diduga berasal dari tradisi Persia. Secara historis, diskursus tasawuf awalnya merupakan aktivitas individual untuk menanggalkan sikap berlebih-lebihan, kekuasaan, dan melaksanakan sikap zuhud yang secara konseptual terinspirasi dari tradisi Persia.[18] Sikap seperti di atas tercermin dalam sosok Ibrāhim bin Adham (w. 161 H), sosok yang secara kultural sangat dekat dengan Persia, ia dilahirkan di Khurasan. Dari awal Syi'ah memiliki ikatan kultural kuat dengan tradisi sufistik. Oleh karena itu, tradisi tasawuf dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari peran ulama-ulama

[18] Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi,* hlm. 433. Ibn al-Muqaffa' mengutip statemen singkat yang mencerimkan tradisi di atas dengan kata-kata "*innahu la yura illa fi makanaini wa la yaliqu bi gairihima: imam ma'a al-muluk mukkarimman au ma'a al-nusak mutabattilan*".

Syi'ah-Persia seperti Jābir bin Khayyān al-Shūfī dan Abū Hāsyim al-Shūfī, keduanya juga dari Khurasan. Meski para punggawa Syi'ah, seperti Ja'far al-Shadiq, mencela sikap berlebihan mereka.

Dalam ranah tersebut etika sufistik menunjukkan suatu orientasi agar manusia sampai pada derajatnya yang paling tinggi, yaitu bersatu bersama Sang Khaliq, itulah *akhlāq al-fanā*. Namun demikian, kefanaan diri dalam praktik sufistik awal yang dipengaruhi oleh tradisi Persia menjelma dalam kefanaan etika (*fanā al-akhlāq*). Itulah kelemahan perspektif etis yang berkembang di kalangan sufisme awal yang didominasi oleh paradigma tasawuf *amalī* seperti Abu Yazid al-Bustami, Ibn al-'Arabi, dan al-Hallaj.

Namun, adapula tokoh Hasan al-Basri (w. 110 H) yang memiliki genealogi budaya dan pengetahuan yang asli Arab-Islam. Sosok Hasan al-Basri ini kemudian dijadikan sebagai tokoh dan rujukan utama oleh kelompok-kelompok kontra Syi'ah. Pasca Hasan al-Basri dan Ibrāhim bin Adham dengan tradisi sufistik-praksisnya, tradisi sufistik mulai masuk pada ke dalam tradisi tulis. Artinya, muncul tulisan-tulisan yang berkaitan dengan tasawuf. Hal ini terjadi mulai abad ke-3 H. Al-Jabiri menjelaskan bahwa peralihan dari konsep tasawuf *amalī* ke arah konsep tasawuf *nadharī* adalah peralihan konsep tasawuf yang *bāthinī* menuju tasawuf yang bersifat etis (*adābī*).[19] Hal itu terjadi baik di kalangan Sunni maupun Syi'i.

[19] Secara sederhana, sebelum tradisi tulis, *adāb al-lisan* menjadi kata kunci pada etika kekuasaan dan *adāb al-nafs* menjadi kata kunci etika filosofis. Sedangkan pada etika sufistik yang menjadi kata kunci adalah *adāb al-'alāqah baina al-khāliq wa makhlūq, baina al-murīd wa al-syaikh*. Singkatnya, *adāb* adalah inti dari *al-tarīqah* dan *al-sulūk*, *al-maqām* dan *al-hāl.*

al-Hujwairi, penulis kitab *Kasyf al-Mahjūb*, menguatkan hal itu dengan mengambil pandangan Abū al-Hasan al-Nūrī (w. 295 H). Al-Qusyairi (w. 465 H) dalam *al-Risālah al-Qusyairiyyah* bahkan menyimpulkan bahwa konsep *adāb* merupakan kata kunci pada diskursus tasawuf pasca generasi pertama tersebut.

Jika kata kuncinya adalah *adāb*, maka persoalannya adalah oleh siapa dan kepada siapa *adāb* ini diterapkan? Ketika yang dimaksud dengan *adāb* adalah adab seorang hamba kepada Tuhannya, maka dalam konteks Islam tentu sudah memiliki wacana tersendiri, yaitu fikih. Oleh karena itu, bisa jadi *adāb* yang dimaksud adalah suatu kriteria tertentu yang dirumuskan oleh orang sufi dalam konteks beribadah secara individual dan kriteria tertentu yang dirumuskan untuk seorang *murīd* hubungannya dengan *al-syaikh* (*al-mursyid)* dalam konteks yang sama. Dengan prasyarat-prasyarat itulah konsep *al-walī* (Sunni) dan *al-wilāyah* (Syi'i) mulai menemukan momentumnya untuk berkembang.[20] Yang jelas, bagi wacana sufisme literatur ini, kefanaan hanya sebuah metode untuk mencapai suatu tujuan tertentu—selain juga metode-metode yang lain seperti dalam konsep *maqām, hāl, dzauq.*

Biak tradisi awal yang didominasi oleh praktik sufistik maupun dari tradisi berikutnya yang didominasi teoretisasi tasawuf, etika tasawuf berperan penting dalam proses pembentukan dan pemeliharaan harga diri manusia, baik dengan sesamanya maupun di hadapan Tuhan-nya. Namun, proses tersebut tampaknya tidak banyak yang diorientasikan pada dimensi sosialitas manusia. Tentang dimensi sosialitas manu-

---

[20] Kajian secara epistemik telah dibahas oleh al-Jabiri dalam *Binyah al-'Aql al-'Arabi* dalam bab "al-'Irfan".

sia tersebut justru muncul dari tradisi etika Arab murni yang akan dijelaskan di bawah ini.

NALAR ETIKA IV: ETIKA ARAB
Etika Sosial *vis à vis* Harga Diri

Al-Jabiri menyadari bahwa merumuskan sebuah konsep etik yang bersumber dari Arab, bukanlah perkara mudah. Kesulitan muncul karena sebagai sebuah sumber etika Arab atau etika yang bersumber dari gagasan-gagasan asli bangsa Arab dalam latar agama apapun, ternyata tidak memiliki referensi yang memadai. Data yang dapat ditemukan dari sumber etika Arab hanya berupa sya'ir-sya'ir atau *maqālah-maqālah* yang terekam dan terabadikan dalam tulisan-tulisan yang berpayung Islam atau tradisi lain seperti dalam *al-'Aqd al-Farīd* karya Ibn 'Abd Rabbah. Salah satu rujukan sya'ir-sya'ir Arab yang cukup terkenal adalah sya'ir-sya'ir karya al-Mutanabbī. Sementara dari *maqālah-maqālah* yang cukup terkenal adalah *maqālah*-nya Aktsam bin Shaifī. *Maqālah-maqālah* dari Aktsam tersebut kemudian dikenal dengan *al-hikmah al-nadzarī*, sementara dari al-Akhaf bin Qais dikenal dengan *al-hikmah al-'amalī*.

Konsep *murū'ah* atau harga diri dalam bahasa sederhana sesungguhnya terkait dengan realitas kultural dan politis bangsa Arab dengan struktur sosial bersuku-suku (*qabīlah*). Kondisi demikian mempengaruhi munculnya tolok ukur tertentu yang berfungsi untuk memperkuat, mempertahankan, atau mengembangkan kabilah atau klan yang dimilikinya. Itulah yang kemudian diwarisi oleh kekhalifahan Umayyah maupun Abbasiah sebagai moralitas aristokrat yang melulu beriorentasi pada moralitas dalam kehidupan. Konsep ini ke-

mudian ditransformasikan ke dalam konsep keagamaan oleh Hasan al-Basri, sebagaimana dalam statemennya: *lā dīna illa bi murū'atin*.

Sebagai konsep untuk membangun harga diri, posisi *murū'ah* yang berupaya melaksanakan apa yang baik atau terpuji dan menjauhi seluruh yang tercela masih *debatable*. *murū'ah* tidak sekadar persoalan moralitas tapi juga pembelaan harga diri. Artinya, dimensi jasmani juga masuk dalam konsep *murū'ah*. Atau justru sebaliknya bahwa konsep *karim* merupakan kesatuan konsep *murū'ah* secara fisik maupun nonfisik? Yang jelas, konsep *murū'ah* memiliki banyak varian makna baik yang bersumber dari khazanah Arab pra-Islam, Islam, maupun dari tradisi lain.

Penjelasan al-Mawaradi atas konsep *murū'ah* dalam *adāb al-dunyā wa al-dīn*, sebagaimana dikutip al-Jabiri, menunjukkan bahwa konsep *murū'ah* merupakan rumusan moralitas dalam konteks kemasyarakatan. Oleh karena itu, ukurannya bukan didasarkan pada rasionalitas atau keagamaan semata melainkan juga tolok ukur yang mengatasnamakan kebenaran dan kuasa *bi al-jama'ah*. Berangkat dari hipotesis inilah al-Jabiri menegaskan bahwa konsep etika yang berbasis pada harga diri (*murū'ah*) tidak berasal dari konsep keagamaan (Islam). Jika demikian halnya, apa saja konsep etika yang murni berasal dari Islam?

NALAR ETIKA V: ETIKA ISLAM
Etika Agama *vis à vis* Kemasalahatan Dunia dan Akhirat

Sebagaimana disinggung pada awal tulisan, Islam dengan tegas menyebutkan bahwa etika keagamaan yang ia suguhkan

untuk manusia adalah etika Qur'ani atau etika profetik. Kedua konsep di atas tentu terlalu longgar karena menyangkut konsep-konsep keagamaan secara umum. Untuk itu, al-Jabiri berpendapat bahwa konsep etika yang murni berasal dari wacana keislaman adalah konsep yang muncul dan merupakan representasi dari realitas sosial Islam. Konsep ini muncul di tangan Harits al-Muhasabi (w. 243 H), sosok yang pada waktu itu begitu prihatin atas kondisi umat Islam dan jauhnya dimensi-dimensi etik dalam diskursus keilmuan Islam.

Harits al-Muhasabi, bagi al-Jabiri, dianggap sebagai permulaan tolok ukur lahirnya nalar etika Islam sesungguhnya menimbulkan tanda tanya besar bagi penulis. Namun, sosok yang oleh al-Ghazali disebut sebagai aliran yang telah ia hapus (*naskh*) dengan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ini memiliki penilaian tersendiri di mata al-Jabiri. Menurut al-Jabiri, kritik pedas al-Muhasabi terhadap diskursus keilmuan Islam pada abad ke-3 H disebabkan oleh keringnya dimensi etika religius (*al-akhlāq al-dīnī*). Menurut al-Muhasabi, etika religius adalah ilmu tentang hukum-hukum *ukhrāwī* atau *al-'ilm al-bāthin* yang memayungi *'ibādah al-dhāhirah* dengan dasar fikih dan ilmu pendukungnya. Lebih lanjut, al-Muhasabi menjelaskan bahwa maksud ilmu *al-bathin* bukanlah ilmu dengan basis epistemologi *irfānī*, sebagaimana yang terdapat dalam wacana sufistik. *'Ilm al-bathin* bagi al-Muhasabi memiliki anasir-anasir rasionalitas dari pemahaman al-Qur'an dan al-Hadis.

Yang jelas, bagi al-Jabiri, al-Muhasabi adalah benar-benar sosok pionir bagi konsep etika Islam yang orisinal. Konsep etika Islam orisinal ini terbagi menjadi dua kajian pokok. *Pertama, al-akhlāq al-dīnī* sebagaimana yang dirumuskan oleh al-Muhasabi dalam *Ri'āyah li Huqūqillah. Kedua, al-akhlāq al-*

dunyā, sebagaimana yang dirumuskan al-Mawardi di dalam *Adāb al-Dunyā wa al-Dīn*. Kedua kajian tersebut kemudian dipertajam oleh al-Rāgib al-Isfahānī (w. 502 H) lewat *al-darī'ah ilā makārim al-akhlāq*. Bahkan al-Isfahānī telah melakukan Islamisasi etika Yunani dengan cara memberikan referensi keagamaan atas nalar-nalar etika Yunani sehingga benar-benar menjadi sebuah etika Islami.

Namun, secara konseptual etika dengan basis kegamaan ini dirumuskan secara menyeluruh oleh al-Ghazali (w. 505 H) lewat karya besarnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Selain *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn,* karya al-Ghazali lain tentang etika adalah *Mizān al-'Amal*. *Mizān al-'Amal* secara epistemologis masih menggunakan kerangka filosofis. Sementara dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazali benar-benar merumuskan konsep-konsep dasar bagi etika Islam. Intinya, membaca *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sama dengan *al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl*. Ada indikasi bahwa al-Ghazali banyak terinspirasi oleh al-Isfahānī meskipun perbedaan epistemik keduanya juga cukup tajam. Epistemologi al-Isfahānī berbasis *bayānī*, sedangkan epistemologi al-Ghazali berbasis '*irfānī*.

Konsep etika Islam ini lebih lanjut dikembangkan oleh al-'Izz al-Dīn bin Abd al-Salām (w. 639 H), seorang ahli fikih generasi ketiga dari Mazhab Syafi'i. Bagaimanapun latar al-'Izz sebagai seorang fakih tidak bisa diabaikan. Dengan latar itu ia merumuskan dasar pijak etika keagamaan (Islam) sebagai *al-maslahah.* Hal itu sebagaimana tercermin dalam karya-karya etiknya yang berjudul *Qawā'id al-Ahkām fī Mashālih al-Anām* dan *Syajarah al-Ma'ārif wa al-Ahwāl wa Sālih al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Dalam penelaahan kedua kitab tersebut, al-Jabiri menyimpulkan bahwa al-'Izz sama sekali tidak memahami

konsep etika Yunani maupun Persia. Oleh karena itu, rumusan etika keagamaan al-'Izz benar-benar bersumber dari referensi keagamaan.

Maslahah tidak bersandar masa lampau tapi berorentasi ke depan. Dalam wacana fikih, basis orientasi ke depan itu dikenal dengan *maqāsid al-syarī'ah*. al-Jabiri menempatkan al-'Izz sebagai kelompok *al-maqāsid* pertama yang kemudian dilanjutkan oleh al-Syāthibī sebagai generasi kedua. Namun demikian, konsep *maslahah* sebenarnya bukan konsep akhir. Al-'Izz menegaskan bahwa dalam *maslahah* terdapat spirit *al-ihāan,* sebuah spirit integral dalam tindakan untuk lebih baik (*kaifiah al-akhsān*). Gagasan al-'Izz ini memberikan banyak inspirasi bagi Ibn Taimiyah (w. 728 H) meskipun di kemudian hari Ibn Taimiyah banyak menemui tantangan karena usahanya mencerabut dimensi *irfānī* dalam tradisi keilmuan dan kemasyarakatan Islam.

CATATAN ATAS NALAR ETIK AL-JABIRI: Etika Teoretis *vis à vis* Etika Praktis

Kiranya patut untuk diakui bahwa proyek kritik nalar Arab al-Jabiri adalah proyek prestisius dalam diskursus pemikiran Islam modern. Kritik nalar etika Arab yang merupakan proyek keempat ini, menurut hemat penulis, lebih tepat jika ditempatkan sebagai proyek penjelajahan untuk membikin "peta jalan" (*road map*) yang sangat membantu bagi para pengguna peta tersebut meski untuk tujuan yang berbeda. *Road map* al-Jabiri berhasil dibuat dengan dukungan basis epistemologi dan metodologi yang kuat. Namun, dari basis itu pula letak keringkihan "bangunan" nalar etika Arab al-Jabiri.

Secara epistemologis persoalan mendasar yang perlu ditelaah lebih lanjut adalah distingsi konsep "nalar teks" dan "nalar konteks" (nalar sejarah). Kedua wilayah itu belum dijelaskan secara rinci oleh al-Jabiri. Nalar teks tidak secara otomatis merupakan representasi nalar konteks, atau sebaliknya. Persoalan ini bisa diatasi jika al-Jabiri tidak menggunakan metodologi sistematika teks, sebagaimana yang telah gunakan dalam menulis nalar etika Arab. Penggunaan pendekatan sejarah penalaran secara lebih memadai sebagaimana dikembangkan oleh Foucault akan membantu problem di atas. Dikatakan lebih memadai karena al-Jabiri sendiri menggunakan *al-tahlīl al-tārikhī* tetapi dalam praktiknya simpulan-simpulan al-Jabiri lebih banyak didapatkan dari pembacaan atas sistematika teks-teks di atas.

Solusi di atas memang belum menyelesaikan persoalan mendasar. Untuk itu, pandangan Hisyam Gushaib di bawah ini mungkin dapat membantu. Persoalan nalar teks dan nalar konteks di atas, menurut Hisyam, seharusnya dikembalikan kepada persoalan kesadaran (*al-syu'uri/al-wa'yu/consciousness*) dan ketidaksadaran (*al-la syu'uri/al-la wa'yu/unconsciusness*). Konteks sosial berkembang kadang tanpa ada kesadaran apapun, bahkan oleh Marx ketidaksadaran ini terus dipelihara untuk kepentingan sosial tertentu; borjuis atau pemilik modal.[21] Etika suatu masyarakat bersumber dari kesadaran dan ketidaksadaran penalaran sosialnya. Sementara konsep-konsep etika dalam nalar teks dibangun di atas meja tulis. Kondisi ini memungkinkan terjadi kesalahpahaman antara persepsi pengkaji dan persepsi masyarakat secara umum.

---

[21] Hisyam Gushaib, *Hal Hunaka 'Aql 'Arabi: Qira'ah Naqdiyyah li Masyru' Muhammad Abid al-Jābirī* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1993).

Oleh karena itu, persoalannya apakah nalar etika yang dipaparkan oleh al-Jabiri di atas merupakan representasi dari nalar etika sosial yang berkembang di masyarakat Arab-Islam? Kalau memang betul, bagaimana membuktikannya? dan jika memang tidak, nalar etika paparan al-Jabiri di atas mewakili nalar etika siapa?

Kiranya pemikiran Hegel dapat dijadikan sebagai rujukan untuk menjelaskan persoalan di atas. Bagi Hegel, sejarah selalu berjalan dalam proses dialektik antara dimensi *being* yang merupakan *absolute idea* atau *truth itself* dan dimensi *becoming* yang merupakan *determinate being* dan memiliki karakteristik temporal.[22] Teks-teks etika Islam adalah konseptualisasi *being* yang berposisi sebagai *becoming*. Teks bukanlah *being,* tetapi merupakan usaha tertinggi yang dicapai untuk sampai ke level *being*. Namun pada saat yang sama, teks kembali menjadi *determinate being*. Hal yang sama juga terjadi pada fakta sosial kesejarahan etika manusia. Rumusan-rumusan konsep nilai dan tindakan bagi sebuah peradaban adalah proses *becoming* yang selalu menuju ke arah *being*. Dengan mengambil gagasan Hegel di atas, baik "nalar teks" maupun "nalar konteks" menempati posisi yang sama untuk sampai *absolute idea* meskipun itu tidak akan pernah sampai.

Kant, sang inspirator Hegel, justru lebih membumi dalam memahami *absolute idea*. Bagi Kant, *idea* atau *concept of reason* adalah "*a concept formed from nations and transcending the possibility of experience*".[23] Idea-idea itu bersifat transenden

---

[22] Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy* (London: Routledge, 1995), hlm. 165-166.

[23] Thomas E. Wartenberg, "Reason and the Practice of Science," Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge

dan berasal dari diri, dunia, dan Tuhan (melalui agama?) Persoalannya, bagaimana menyatukan ketiga *transcendental ideas* itu? Di situlah makna dan peran akal mulai muncul. Menurut Kant, "*Just as understanding unifies the manifold in the object of concepts by means of concept, so reason unifies the manifold of concept by means of ideas.*"[24] Oleh karena peran akal yang demikian itu, suatu tindakan apapun pada awalnya merupakan kerja subjektif, dan menjadi kekuatan objektif ketika suatu tindakan menggunakan logika (baca: metodologi) untuk membentuk sajian pengetahuan.

Nalar etika yang dipresentasikan oleh para pemikir etika Arab-Islam pada awalnya merupakan pemikiran subjektif. Ia kemudian menjadi kekuatan objektif bukan oleh kerangka logika yang mapan tetapi lebih oleh karena justifkasi sosialnya. Maka dari itu, bagi penulis, nalar etika Arab akan jatuh pada subjektivitasnya jika tidak dikaji dari dimensi logika atau metodologinya. Artinya, untuk konteks sekarang warisan nalar etika di atas perlu untuk dirumus ulang secara logis dengan kerangka metodologi yang jelas sehingga menjadi sebuah pengetahuan tentang etika Islam baik secara teoretik maupun untuk kepentingan-kepentingan praksis.

Bicara tentang *transcendental ideas* di atas, persoalan atas "Arab" dan "Islam" juga masih problematik. Al-Jabiri menggunakan *al-'aql al-'Arabī* bukan *al-'aql al-Islamī.* Arab bukan sekadar alasan demografis, sosiologis, politis, antropologis tapi juga historis. Aneka konsep di atas dan belum lagi dengan *al-'Arabī al-mu'āshir* dan *al-'Arabī al-mādhī* menjadi titik persoalan yang belum terpecahkan secara tuntas dalam proyek

---

University Press, 1993), hlm. 229.

[24] *Ibid*., hlm. 230.

naqd al-aql al-ʿarabī. Untuk itu, al-Jabiri berusaha merumuskan secara tuntas persoalan di atas di dalam *Wijhah Nadhr: Nahwu I'ādah baina Qadhāyā al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āshir*. Menurut al-Jabiri, persoalan Arab dan Islam memang akan selalu ditemukan dimensi-dimensi kontradiktifnya namun yang menjadi titik persoalan bukanlah dimensi kontradiktifnya. Keduanya dijadikan sebagai perspektif (*wijhah nadhr*) dan hendakanya ditempatkan sebagai titik tolak pandang (*i'adah al-nadhri*). Untuk itu, dalam konteks penyelesaian segala persoalan sekarang ini, tidak pada tempatnya untuk membedakan atau membandingkan antara Arab dan Islam. Keduanya merupakan dasar pijak bagi kepentingan keduanya. Namun, al-Jabiri mengingatkan bahwa Islam dan Arab adalah dua hal yang berbeda.[25]

Fakta persoalan bukan semata dari masalah Islam dan Arab, batasan-batasan *nudhum al-qiyam* untuk konteks berbeda juga merupakan persoalan lain. Sebagai contoh, ukuran *murū'ah* bagi masyarakat muslim Arab akan berbeda dengan ukuran *murū'ah* bagi muslim Jawa. Begitu juga dengan yang lain. Fakta demikian (konsep *universal value* untuk seluruh umat manusia) itu tidak ditemukan solusinya dalam pemikiran al-Jabiri karena memang bukan itu yang dicari oleh al-Jabiri.

Yang dipresentasikan oleh al-Jabiri adalah *value construction* peradaban Arab-Islam era lampau untuk kepentingan *value reconstruction* demi kemajuan bangsa Arab sekarang ini, dan Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, tugas kita sekarang adalah belajar dari karya al-Jabiri dan belajar dari

---

[25] Al-Jabiri, *Wijhah Nadhr: Nahwu I'adah bina Qadhaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), hlm. 17-32.

bagaimana al-Jabiri mempelajari etika suatu masyarakat dan/ atau agama tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

Gushaib, Hisyam. *Hal Hunaka 'Aql al-'Arabi: Qira'ah Naqdiyyah li Masyru' Muhammad Abid al-Jābirī*. Beirut: Dar al-Tanwir, 1993.

Al-Jabiri, Ābid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.

______. *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991.

______. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993.

______. *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.

______. *Wijhah Nadhr: Nahwu I'adah bina Qadhaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.

______. *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*. Austin: the University of Texas, 1996.

______. *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2001.

Rahman Fazlur. "Law and Ethics in Islam." Richard G. Hovannisian (ed.). *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Biennal Conference*. California: Udena Publications, 1985.

______. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an." *Journal of Religious Studies*, Vol. 11 (1983).

Scruton, Roger. *A Short History of Modern Philosophy.* London: Routledge, 1995.

Wartenberg, Thomas E. "Reason and the Practice of Science." Paul Guyer (ed.). *The Cambridge Companion to Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SANGGAHAN GEORGE TARABISHI ATAS PEMIKIRAN AL-JABIRI

Keseriusan Tarabishi dalam menanggapi pemikiran al-Jabiri merupakan suatu langkah maju dalam tradisi wacana di kalangan para pemikir Arab kontemporer. Tulisan ini menelusuri pola-pola sanggahan yang disuguhkan oleh George Tarabishi (1939–2016) terhadap pemikiran besar *Naqd al-'Aql al-'Arabi* yang dibaca oleh al-Jabiri secara terpisah antara tradisi Timur di Baghdad dan tradisi Barat di Andalusia. Bagi Tarabishi, pemikiran Arab-Islam klasik baik di Timur maupun di Barat memiliki kesatuan yang saling membentuk dan interdependensi antara satu dengan lainnya.

PENDAHULUAN

Jika ada tokoh intelektual kontemporer yang tekun dan serius menanggapi dan mengkritik pemikiran tokoh intelektual lain, maka tokoh tersebut adalah George Tarabishi. Keseriusan Tarabishi tersebut bisa dilihat dari jumlah karya dan waktu yang dihabiskan untuk menulis karyanya. Tarabishi menghabiskan selama sekitar lima belas tahun untuk menulis

kritik atas pemikiran-pemikiran al-Jabiri. Kritik-kritik serta umpan balik tersebut ia tulis dalam empat buku yang rata-rata berjumlah 400 halaman setiap bukunya. Keempat buku tersebut adalah (1) *Nadhariyyat al-'Aql al-'Arabī*, (2) *Isykāliyyāt al-'Aql al-'Arabī,* (3) *Wihdat al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī*, (4) *al-'Aql al-Mustaqqil fi al-Islām*. Tetralogi karyanya ini oleh Tarabishi disebut dengan *Naqd al-'Aql al-'Arabī.*[1] *Naqd* tersebut sama-sama menjadi anak judul dari keempat buku Tarabishi di atas, yang justru, menurut penulis, substansinya menjadi judul utama atau seri dari keempat buku tersebut, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Jabiri untuk menamakan keempat karyanya yang berjudul (1) *Taqwīn al-'Aql al-'Arabī,* (2) *Binyah al-'Aql al-'Arabī,* (3) *al-'Aql al-Siyāsī,* dan (4) *al-'Aql al-Akhlāqī* dengan seri *Naqd al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī*.

Bagi para penentang pemikiran al-Jabiri, meski dikatakan telah mengacak-acak keutuhan Islam dan cenderung melakukan proses *taghrīb* (pembaratan), karya-karya Tarabishi menjadi rujukan utama.[2] Menurut hemat penulis, pandangan tersebut tentu ada benarnya, tetapi akan lebih bijak jika pemikiran al-Jabiri dan Tarabishi terlebih dahulu dibaca dan dipahami secara lebih utuh sehingga dapat diketahui di mana sesungguhnya titik temu dari perbincangan antara al-Jabiri dengan Tarabishi. Tulisan ini sedikit banyak menyimpulkan tanggapan Tarabishi atas pemikiran al-Jabiri.

---

[1] Keempat karya tersebut diterbitkan oleh Dar al-Saqi (London) dan Beirut (Lebanon).

[2] Penulis melihat sekilas di media-mediia atau website seperti www.insist.net, www.republikaonline.com yang memuat pangangan yang mengevaluasi pemikiran-pemikiran al-Jabiri secara lebih tajam.

Bagi penulis, keseriusan Tarabishi dalam menanggapi pemikiran al-Jabiri, pada satu sisi, merupakan suatu langkah maju dalam tradisi wacana di kalangan para pemikir Arab kontemporer tentang akar sejarah, tradisi dan, masa depan kebudayaan Arab secara umum atau Arab Islam pada khususnya. Di sisi lain, kemajuan tersebut belum banyak memberi arti bagi munculnya proses perubahan dalam ranah pemikiran sosial oleh karena keterkungkungan pada *status quo* atas tradisi. Artinya, problem utama yang selalu mengganggu masyarakat Arab berada pada ranah tarik ulur antara *al-turāts* dan *al-hadatsah*. Ironi di atas memunculkan pertanyaan lebih lanjut perihal posisi Tarabishi sendiri dalam konstalasi pemikiran Arab kontemporer. Dengan kalimat lain, ada persoalan kesimpangsiuran orientasi perihal lahirnya gagasan-gagasan asli dalam tradisi intelektual Arab kontemporer yang sedang berkembang sekarang ini. Itulah satu dari sekian hal yang menjadi perhatian atas pentingnya memahami tanggapan Tarabishi atas al-Jabiri.

SEKILAS TENTANG GEORGE TARABISHI

Nama George Tarabishi kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab karena ia lahir di Halab, Allepo, Suriah. Karena itu, jika ditulis dalam bahasa non-Arab namanya menjadi banyak versi. Versi bahasa Indonesia cenderung menggunakan pola transliterasi yang baku, namanya ditulis George Tharabishi; versi bahasa Inggris, namanya ditulis George Tarabishi; versi bahasa Prancis atau Spanyol, namanya ditulis George Tarabichi. Penulis lebih memilih George Tarabishi karena nama tersebut sering ia gunakan dan akui sendiri dalam tulisan-tulisannya baik yang berbahasa Inggris maupun Prancis.

Tabarashi kuliah di Departemen Bahasa Arab, Universitas Damaskus, maka tidak heran jika menjadi ahli dalam bahasa Arab. Setelah meraih master, ia lalu bekerja sebagai manajer Radio Damaskus (1963-1964), sebagai *chief editor* pada *Jurnal Arabic Studies* (1974-1984), dan berkiprah di media cetak sebagai *chief editor* pada *The Unity Magazine* (1984-1989).

Karya-karyanya kebanyakan merupakan terjemahan dari bahasa Inggris dan Prancis ke dalam bahasa Arab. Jumlah karya terjemahannya mencapai hampir 200 buku. Buku terjemahannya kebanyakan buku babon filsafat, seperti karya-karya Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Simone de Beauvoir (1906-1986), Sigmund Freud (1856-1939), dan Jean Paul Sartre (1905-1980).[3] Banyak yang memuji karya-karya terjemahan Tarabishi. Mereka umumnya berpendapat bahwa terjemahan Tarabishi memberi pemahaman yang utuh atas apa sesungguhnya yang dikehendaki oleh penulis aslinya.

Karya Tarabishi yang ditulis dalam bahasa Inggris adalah *Women Against her Sex: A Critique of Nawal Sa'dawi*.[4] Buku ini menurut para pembacanya agak provokatif dalam mengkritik Nawal el-Saadawi, seorang feminis dan sastrawan Mesir

---

[3] Karya-karya utama filsafat Barat terjemahan Tarabishi antara lain *Phenomenology of Spirit* karya GWF Hegel (1770-1831), *Des Capital* karya Karl Marx (1818-1883), *The Second Sex* karya Simone de Beauvoir (1906-1986), *Psychoanalysis* karya Sigmund Freud (1856-1939), *Being and Nothingness* karya Jean Paul Sartre (1905-1980), dan masih banyak lainnya. Sayangnya, penulis belum mendapat apa saja rujukan karya-karya mereka yang diterjemahkan oleh Tarabishi. Di dalam catatan-catatannya hanya disebut karya-karya mereka, tetapi tidak disebutkan karya yang mana. Salah satu karya terjemahan Tarabishi dari karya Freud yang penulis ketahui adalah *'Ilm Nafs al-Jamāhir Ta'līf Sigmūnd Freud: Tarjamah wa Ta'līq.*

[4] Georges Tarabishi, *Women Against her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi* (London: Saqi Books, 2001).

terkemuka. Menurut Tarabishi, el-Saadawi cenderung elitis dan bahkan provokatif. Sementara karya Tarabishi lainnya yang, menurut penulis, paling gemilang ialah *al-Mu'jizah aw Subât al-'Aql fi al-Islâm* (2008). Buku ini cukup mengesankan karena menggugat wacana mu'jizat yang, menurut Tarabishi, menggelembung pada abad ke-2 H sehingga berakibat pada tumpulnya tradisi berpikir dalam Islam.

Karya-karya Tarabishi lainnya merupakan tulisan-tulisan yang sengaja dibuat sebagai tanggapan atau kritik terhadap karya-karya intelektual muslim modern lainnya. Selain tanggapan karya dan pemikiran al-Jabiri, sebagaimana telah dijelaskan di atas, Tarabishi juga menanggapi pemikiran Hasan Hanafī seperti yang terdapat dalam *Izdiwājiyyah al-'Aql al-Islamī: Dirāsah Tahlīliyyah Nafsiyyah li Kitābāt Hasan Hanafī.* Selain itu, Tarabishi juga mengomentari pemikiran sastrawan Mesir terkemuka, Naguib Mahfouz, dalam tulisannya yang berjudul *Allah fi Rihlah Najib Mahfud al-Ramziyyah* dan *al-Adab min al-Dakhīl.*

Penjelajahan keilmuan Tarabishi yang cenderung terbuka ini membuat ia melakukan proses transformasi secara terus-menerus. Sesuai dengan tradisi sosial yang mendidiknya, awalnya Tarabishi ialah seorang penganut Kristen ortodoks kemudian menjadi pengikut Gerakan Ba'atsi yang cenderung Marxis, yang bahkan kemudian ia lebih suka diposisikan sebagai Marxis. Baru pada akhir-akhir ini posisinya lebih tepat ditempatkan sebagai seorang perenialis dan liberalis. Pola yang berubah-ubah ini disebabkan, menurut hemat penulis, penjelajahan dan ketekunannya pada dunia keilmuan, sosial kemasyarakatan, dan demokrasi.[5] Hal itu selalu ia perjuang-

---

[5] Sebagaimana tercermin dalam karyanya *Hirtiqāt an al-Dimuqratiy-*

kan baik ketika masih berada di Damaskus, Lebanon, ataupun di tempat tinggalnya sekarang di Paris sebagai senior editor di *al-Hayat Dialy.* Namun, seorang Tarabashi memperjuangkan ide-idenya tentu tidak dengan jalur kekerasan, kekuasaan atau politik, melainkan dengan tulisan-tulisannya serta pemikiran-pemkirannya yang ia sampaikan dalam berbagai forum kajian, khususnya yang berkaitan dengan tema-tema kearaban, Islam, demokrasi, dan modernitas.

SEKELUMIT TENTANG TANGGAPAN TARABISHI ATAS PEMIKIRAN AL-JABIRI

Menuangkan sanggahan dan kritik atas karya dan pemikiran al-Jabiri tentu membuat Tarabishi memerlukan waktu dan ruang yang tidak sedikit. Karena itu, dalam bagian ini penulis lebih fokus pada pemikiran Tarabishi yang tertuang dalam dua buku terakhir dari tetraloginya. Alasan utama dari pemilihan tersebut terletak pada posisi kedua karya terakhir (*Wihdat al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī* dan *al-'Aql al-Mustaqqil fi al-Islām*) yang, menurut hemat penulis, langsung berhadap-hadapan dengan gagasan-gagasan yang ditulis oleh al-Jabiri, sementara dua dari tetralogi Tarabishi lainnya (*Nadhariyyat al-'Aql al-'Arabī* dan *Isykāliyyāt al-'Aql al-'Arabī*) lebih berorientasikan pada rumusan-rumusan teoretik sekaligus problematik dari nalar Arab. Meskipun kedua karya pertama tersebut berkait langsung dengan dua karya terakhir, namun pembahasan kedua karya pertama ini bisa dituangkan dalam tulisan yang terpisah.

---

yah wa al-'Ilmāniyyah wa al-Mumāni'ah al-'Arabiyyah, Min al-Nahdah ilā al-Riddah: Tamazzuqāt al-Tsaqāfah al-'Arabiyyah fi Ashr al-'Awlamah, dan *al-Mutsaqaffūn al-'Arab wa al-Turāts.*

Telaah pertama adalah gagasan Tarabishi dalam *Wihdat al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī*. Dalam bagian ini, penulis tidak membahas lagi konsep *al-'aql al-'Arabī al-Islāmī* sebagaimana yang telah ditulis oleh Tarabishi dalam *Nadhariyyat al-'aql al-'Arabī*. Namun demikian, ada beberapa catatan yang perlu dijadikan sebagai patokan dalam tulisan ini. Penulis menilai ada perbedaan perspektif dalam konsep *al-'aql al-'Arabī al-Islāmī* yang diusung oleh al-Jabiri dan Tarabishi. Al-Jabiri merumuskan konsep *al-'aql al-'Arab*ī tanpa menggunakan embel-embel *al-Islāmī* sedangkan Tarabishi menggunakannya. Pembedaan ini penting sebagai *starting point* yang dapat dijadikan sebagai perspektif. Bagi penulis, al-Jabiri membuat cakupan bahwa Islam masuk ke dalam dunia Arab pada umumnya. Al-Jabiri menempatkan Islam dan dunia Arab di dalam ranah historis dan labirin kebudayaan yang mengakar dan menumpuk dari zaman ke zaman dalam suatu peradaban (Arab-Islam).[6] Sementara Tarabishi cenderung membuat jarak antara Islam dan Arab. Baginya, Islam itu sesuatu yang universal dan menyatu tetapi dengan begitu justru membuat kesan bahwa Islam itu kerdil dan tidak mengakar dalam realitas kesejarahan atau kebudayaan. Di sini Tarabishi sesungguhnya tidak konsisten, apakah ia mau merumuskan sekaligus mengkritik konsep *al-'aql al-'Arabī al-Islāmī*, *al-'aql al-'Arabī*, atau konsep *al-'aql* saja tanpa embel-embel yang lain?

Lepas dari perbedaan perspektif di atas, tampaknya baik Tarabishi dan al-Jabiri memiliki kesamaan pandangan bahwa *al-'aql al-'Arabī* memiliki persoalan yang sama dalam konteks *al-'aql al-'Arabī*. Al-Jabiri dengan tegas menyatakan bahwa

---

[6] Al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1982), hlm. 11-56.

pangkal masalah *al-'aql al-'Arabī* terletak pada pijakan dunia Arab kontemporer di antara dua kaki: kaki *al-turāts* dan kaki *al-hadātsah* yang terbelenggu sejarah dan ideologi. Al-Jabiri ingin keluar dari keterbelengguan ini dengan menguraikan dan membaca ulang sejarah. Sementara Tarabishi lebih cenderung menempatkan *al-'aql al-'Arabī* sebagai fondasi dan kesatuan Arab yang paripurna. Bagi Tarabishi, persoalannya sekarang tinggal bagaimana mengaktualisasikan kekayaan intelektual yang ada untuk dijadikan sebagai fondasi bagi kejayaan masa depan, tanpa harus membaca ulang sejarah masa lampau. Itulah yang menjadi latar pemikiran dan sekaligus pembeda antara sudut pandang al-Jabiri dengan Tarabishi dalam melihat *al-'aql al-'Arabī*.

Memasuki pokok kajian dalam tulisan ini dengan membaca kritik Tarabishi terhadap pemikiran al-Jabiri, khususnya dalam konteks persoalan kesatuan nalar Arab-Islam secara umum sesungguhnya dialamatkan kepada tema *al-turāts wa al-hadātsah* (tradisi dan kemodernan) yang diusung oleh al-Jabiri. Tema tersebut diusung oleh al-Jabiri dalam karyanya dengan judul yang sama, *al-Turāts wa al-Hadātsah*.[7] Menelaah karya tersebut sesungguhnya bukan hal sulit karena karya

---

[7] Judul lengkap buku tersebut adalah *al-Turāts wa al-Hadātsahi: Dirāsāt wa Munaqasyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1999). Buku tersebut pertama kali terbit pada tahun 1991, kemudian dicetak ulang pada 1999. Buku tersebut terdiri dari tiga bagian, bagian pertama mencakup persoalan kerangka metodologi berpikir, bagian kedua mencakup penerapan dari metodologi tersebut, dan yang terakhir merupakan pemikiran lepas al-Jabiri dari hasil wawancara. Dalam pengantarnya, al-Jabiri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-turāts* adalah dimensi-dimensi nalar dalam peradaban Arab-Islam yang meliputi *al-aqidah, al-syari'ah, al-lughat, al-adab, al-fann, al-kalām, al-falsafat*, dan *al-tasawwuf*. Al-Jabiri, *al-Turāts wa al-Hadātsahi*, hlm. 30.

tersebut bukanlah suatu karya yang utuh, yang ditulis untuk satu buku. Karya tersebut merupakan kumpulan makalah yang dipresentasikan oleh al-Jabiri dalam berbagai forum ilmiah.

Di dalam kata pengantar buku *al-Turāts wa al-Hadātsah*, al-Jabiri menjelaskan bahwa persoalan utama dalam memahami, menerapkan, dan bahkan kemungkinan mengembangkan *al-turāts* dalam konteks kemodernan (*al-hadātsah*) ialah terletak pada persoalan sejauhmana pembaca, lebih tepatnya intelektual Islam-Arab modern, mampu mengurai persoalan objektivitas (*maudhū'iyyah*) pembacaan terhadap tradisi di satu sisi dan persoalan keberlanjutan (*istmrāriyyah*) tradisi itu sendiri di sisi lain. Objektivitas mensyaratkan adanya keterpisahan (*al-fasl*) pembaca dengan apa yang dibacanya, teks seolah-olah diposisikan sebagai sesuatu yang bersifat objektif-universal. Sementara keberlanjutan mensyaratkan adanya kesaling-terkaitan (*al-wasl*) antara posisi pembaca dengan teks yang dibaca.[8] Persoalan ini begitu problematik karena jika mempertahankan objektivitas maka akan mengganggu keberlanjutan dan jika mengupayakan adanya keberlanjutan maka akan mengurangi nilai objektivitas yang ada di dalamnya. Untuk mengatasi persoalan-persoalan di atas, al-Jabiri mengusulkan adanya pembacaan-pembacaan baru atas *al-Turāts wa al-Hadātsah* baik melalui pendekatan strukturalisme, historisisme, dan pembacaan ideologis.[9]

Salah satu pembacaan terhadap *al-turāts* yang dilakukan al-Jabiri adalah pemikiran para filsuf Islam klasik, seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufail, Ibn Bajah, Ibn Rusyd, dan Ibn

---

[8] Muhammad Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turāts* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 21-26.

[9] Al-Jabiri, *al-Turāts wa al-Hadātsahi*, hlm. 31-33.

Khaldun. Gagasan-gagasan filsuf klasik tersebut oleh al-Jabiri dibaca bukan dalam konteks objektivitas bacaan tetapi lebih ditekankan pada konteks bagaimana teks-teks yang ada dapat dibaca dalam konteks kekinian sesuai dengan situasi, kondisi, kebutuhan, dan kepentingan pembaca modern. Oleh karena itu, jika ditelusuri secara mendalam memang memungkinkan terjadinya keterputusan-keterputusan gagasan yang dihadirkan oleh al-Jabiri dalam membaca pemikiran filsuf klasik.

Keterbatasan-keterbatasan itulah yang tampaknya dimanfaatkan betul oleh Tarabishi sebagai upaya untuk melakukan *naqd al-naqd*. Namun demikian, jika memang Tarabishi melakukan kritik terhadap al-Jabiri dengan konsep besar *naqd al-naqd,* maka jelas bahwa sesungguhnya apa yang dikritik Tarabishi bukan pada tetralogi *Naqd al-'Aql al-'Arabī* melainkan pada percikan-percikan pemikiran al-Jabiri yang terdokumentasikan dalam *Nahnu wa al-Turāts*. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, Tarabishi salah alamat dalam melakukan *naqd al-naqd* sebab yang dituju atau dijadikan sasaran kritik adalah tema bagaimana kita menyikapi tradisi kita? (*Nahnu wa al-Turāts*), bukan tema *Naqd al-'Aql al-'Arabī*.

Salah satu contoh yang diperlu kiranya dipaparkan dalam tulisan ini adalah menyangkut bagaimana al-Jabiri membaca Ibn Sina dan bagaimana Tarabishi membaca Ibn Sina (370-428 H) yang tentunya dalam perspektif yang berbeda. Bagi al-Jabiri, membaca ulang gagasan-gagasan kefilsafatan Ibn Sina harus dilakukan dengan suatu pembacaan yang tidak langsung (*qirā'ah gairu mubāsyarah*), artinya ada jarak antara Ibn Sina dan karyanya, di satu sisi, sebagai teks dengan pembaca dan realitas kekinian.[10] Dengan pendirian ini amat jelas

[10] Al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turāts,* hlm. 87.

bahwa al-Jabiri tidak akan jatuh pada pola-pola pembacaan objektivisme, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Tarabishi.

Lepas dari berbagai persoalan yang ada, sumbangan terbesar dari Tarabishi dalam membaca filsafat Islam klasik justru memperkaya dan melengkapi apa yang dikhawatirkan oleh al-Jabiri terhadap persoalan ketidaksempurnaan filsafat Timurnya Ibn Sina. Sumbangan-sumbangan Tarabishi pada akhirnya menjadi pembanding bagi pola-pola pembacaan hermeneutik yang dilakukan oleh al-Jabiri terhadap tradisi dan khazanah pemikiran filsafat klasik Islam. Di samping Ibn Sina, tema-tema yang diusung oleh al-Jabiri tersebut, kemudian didiskusikan ulang oleh Tarabishi dalam suatu payung paradigmatik yang ia sebut sebagai kesatuan nalar Arab-Islam (*Wihdah al-ʻaql al-'Arabī al-Islāmī*).

Kesatuan nalar Arab-Islam yang dikehendaki oleh Tarabishi, sejauh pengamatan penulis, adalah adanya ketersambungan, keterkaitan, serta keberlanjutan antara satu pemikir dengan pemikir lainnya, antara satu tokoh di masa tertentu dengan satu tokoh di masa berikutnya, antara satu gagasan yang berkembang di daerah tertentu dengan gagasan yang muncul kemudian di daerah lain. Semua itu pada akhirnya merangkai dalam satu kesatuan paradigmatik, paradigma keislaman. Sekadar contoh, Ibn Tufail, yang oleh al-Jabiri selalu diposisikan sebagai satu-satunya filsuf yang unik di Barat, ternyata bagi Tarabishi, ia sekadar pembaru filsafat Timur yang digagas di Barat.[11] Begitu pula dengan posisi dan eksistensi sosok al-Syāthibī, yang menurut Tarabishi merupakan

[11] George Tarabishi, *Wihdah al-'Aql al-'Arabi al-Islami* (London: Dar al-Saqi, 2002), hlm127-230.

al-Syafi'ī kedua.[12] Oleh karena itu, menurut Tarabishi, hal terpenting bukan justru memunculkan satu dimensi dalam khazanah pemikiran Islam klasik, tetapi justru merangkainya dalam satu bingkai yang utuh sehingga pemahaman yang didapat juga bisa utuh. Dari gagasan itulah kerisauan utama Tarabishi dialamatkan karena pandangan atau lebih tepatnya pembacaan al-Jabiri terhadap sejarah pemikiran Islam yang cenderung dikotomis antara tradisi Timur, yang diawali oleh sosok al-Farabi sampai al-Ghazali dan tradisi Barat yang dimulai Ibn Tufail sampai Ibn Khaldun pada abad ke-13 M.

Pembacaan pemikiran Islam yang komprehensif dan tidak dipilah-pilah justru akan menunjukkan bahwa khazanah pemikiran kefilsafatan Islam klasik tidak sekadar penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab atau tradisi keislaman. Bagi Tarabishi, hal tersebut juga berimplikasi pada bukti adanya independensi nalar Islam yang betul-betul *genuine* dari Islam.[13] Dengan pandangan tersebut Tarabishi berusaha membuktikannya dengan membaca ulang tradisi pemikiran klasik Islam yang selama ini, menurutnya, terlupakan dari gagasan-gagasan besar al-Jabiri, bahwa di antaranya adalah al-Jabiri belum membaca secara jernih salah satu karya dari tradisi keislaman yang berjudul *al-Falākhat al-Nubthiyyah* karya Ibn Wahsyiyyah. Padahal dari Ibn Wahsyiyyah, dapat ditemukan banyak hal tentang konsep nalar independen dalam Islam, sebuah penalaran yang tidak tergantung dari tradisi Yunani.

Hal lain yang juga menjadi titik lemah pemikiran al-Jabiri adalah kecenderungannya menggunakan kerangka berpikir

---

[12] *Ibid*., hlm. 315-400,

[13] George Tarabishi, *al-'Aql al-Mustaqqil fi al-Islām* (London: Dar al-Saqi, 2004).

epistemologi geografis. Kerangka penalaran *bayānī, irfānī,* dan *burhānī* sangat geografis seakan-akan beda tempat justru beda penalaran dan seakan-akan suatu tempat atau wilayah tertentu determinan dalam pembentukan penalaran. Oleh karena itu, perlu adanya pembedaan antara konsep penalaran dalam arti dimana dan apa yang diwacanakan dengan konsep penalaran dalam arti bagaimana suatu materi diwacanakan.[14]

Selain konsep epistemologi geografis, ada hal lain yang menjadi alasan tersendiri bagi Tarabishi untuk menunjukkan konsep penalaran independen dalam dunia Islam. Alasan tersebut berupa nalar-nalar kosmologis yang berkembang dalam dunia Islam yang pada umumnya dipahami dalam dua pola: pola mikrokosmos yang ada dalam diri manusia dan makrokosmos yang merupakan representasi dari jagat raya.[15]

Selain konsep epistemologi geografis dan tradisi hermes di atas, terdapat bukti-bukti lain yang juga Tarabishi tunjukkan atas konsep nalar independen dalam Islam seperti, di antaranya, pemikiran yang disumbangkan oleh Ibn Wahsyiyyah tadi dalam kitab *al-Falākhat al-Nabthiyyah*. Menurut Tarabishi, *al-Falākhat al-Nabthiyyah* memberi suatu perspektif tersendiri dalam memahami alam dan merupakan suatu "agrikultur nabati" yang mengkonstruksi tradisi pertanian di Arab.[16]

Hal lain yang menunjukkan betapa khazanah tradisi pemikiran Islam klasik menunjukkan independensinya adalah warisan karya ensklopedis dari Ikhwān al-Shafā. Suatu karya besar yang selalu diiringi dengan misteri identitas penulisnya

---

[14] *Ibid*., hlm. 11-138.

[15] *Ibid*., hlm. 139-176.

[16] *Ibid*., hlm. 177-268.

ini dijadikan bukti konkret bagi Tarabishi untuk menunjukkan bahwa nalar Islam tak terbatas pada tradisi *bayānī, irfānī,* dan *burhānī*. Menurutnya, Islam juga mempunyai utopianya tersendiri dalam memahami realitas dan idealitas. Ikhwān al-Shafā adalah bukti bagaimana rumusan-rumusan idealitas di atas diformat sedemikian rupa dalam misteri alam.[17]

SIMPULAN

Pemaparan di atas tentu tidak merepresentasikan seluruh kritik ataupun tanggapan Tarabishi atas pemikiran al-Jabiri. Untuk itu, poin-poin pemikiran di atas menunjukkan bahwa suatu gagasan selalu menunjukkan kekurangan dan kelebihannya masing-masing. Pandangan al-Jabiri atas dependensi pemikiran Islam dengan realitas sejarah dibantah oleh Tarabishi dengan mengatakan sebaliknya, justru Islam memiliki dan telah merumuskan pola nalarnya tersendiri yang relatif lebih independen. Hal itu dibuktikan dengan adanya rumusan genealogisnya dari Ikhawan al-Shafa, Ibn Wahsyiyyah, dan lainnya. Tentu jika ditelurusuri lebih jauh perdebatan ini susah untuk dicarikan titik temunya. Oleh karena itu, penulis lebih menekankan pada adanya sisi-sisi positif dari beberapa perspektif di atas, sisi-sisi yang justru saling melengkapi dan untuk saling menopang kayanya tradisi pemikiran klasik.

---

[17] *Ibid*., hlm. 269-385.

DAFTAR PUSTAKA

al-Jabiri, Muhammad Abīd. *Takwīn al-ʻAql al-ʹArabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-ʻArabiyyah, 1982.

______. *al-Turāts wa al-Hadātsahi: Dirāsāt wa Munaqasyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-ʻArabiyyah, 1999.

______. *Nahnu wa al-Turāts*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-ʻArabi, 1993.

Tarabishi, George. *Wihdat al-ʹAql al-ʹArabī al-Islāmī*. London: Dar al-Saqi, 2003.

______. *Al-ʹAql al-Mustaqqil fi al-Islām*. London: Dar al-Saqi, 2004.

TERJEMAHAN

WACANA TRADISI: SEBUAH PEMBACAAN BERBEDA

I. KEKURANGAN YANG ADA

“Bagaimana memperoleh kembali kebesaran peradaban kita? Bagaimana membangkitkan kembali tradisi kita? Itulah dua pertanyaan yang sering tumpang tindih dan, di dalam campur tangan keduanya, memunculan salah satu dari tiga poros yang di sekitarnya berputar problematika pemikiran Arab modern dan kontemporer.

Dialog di sekitar poros tersebut dan tatanan dialetis yang ditunjuknya berjejer di antara masa lalu dan masa depan. Sedangkan untuk masa sekarang pemasalahan tersebut tidaklah tampak. Penyebabnya bukan saja karena kita menolaknya, tapi juga karena pengaruh masa lalu yang masih hadir mendominasi sehingga menghambat (kemajuan) masa depan dan bahkan menghisapnya. Apa yang diperbuat dengan masa lalu saat ini adalah bahwa masa lalu dipahami sebagai sebuah alat untuk mengesahkan dan merehabilitasi identitas seseorang.

Alasan utama kenapa kesadaran Arab modern menegaskan identitasnya melalui cara ini sudah betul-betul diketahui dan diakui. Arah menaruh perhatian besar terhadap tantangan dunia Barat dalam semua bentuk. Penegasan identitas ini, sebagaimana yang akan selalu terjadi baik pada setiap individu maupun kolektif, telah membuat langkah mundur dengan menjadikannya sebagai benteng dan sebagai posisi bertahan. Sikap demikian ditunjukkan oleh pandangan Arab modern fundamentalis dan pemikiran Arab kontemporer. Lebih dari yang lain, pandangan ini mengedepankan kesadaran terhadap tradisi, yang dimasukkan ke dalam perspektif pembacaan yang sangat ideologis yang bertujuan memproyeksikan masa depan yang "cerah"—yang dibangun dengan ideologi—di atas sejarah masa lampau. Dan lagi pula hal itu "memperlihatkan" bahwa "apa yang telah terjadi pada masa lampau mungkin dapat diwujudkan pada masa yang akan datang".

Pada awalnya pandangan inin muncul sebagai gerakan agama dan politik—baik yang reformis maupun yang toleran, yaitu Jamal al-Din Afghani[1] dan Muhammad Abduh.[2] Gerakan ini menghimbau untuk melakukan gerakan pembaharuan (*tajdid*) melawan "ke-*taqlid*-an" (*imitative conformism*). Penolakan terhadap *taqlid* tersebut harus dipahami dalam konteks pemaknaan yang lebih khusus yaitu "menghilangkan" seluruh perangkat pengetahuan, metode, dan konsep yang diwarisi dari "era kemunduran", sembari berhati-hati agar tidak "terperangkap dalam jaring-jaring" pemikiran Barat. Sedangkan "pembaharuan" dimaksudkan untuk menciptakan penafsiran "baru" terhadap dogma dan hukum-hukum agama yang langsung menjadi fondasi Islam. Pembaharuan merupakan per-

soalan mengaktualkan *agama* agar tetap sesuai dengan kekinian dan menjadikannya sebagai inti *renaissance* kita.

Gerakan fundamentalis adalah gerakan yang mengibarkan bendera "autentisitas" (*asala*), keterikatan dengan akar tradisi, dan pemeliharaan identitas seseorang. Autentisitas adalah sebuah gagasan yang sudah pasti Islam itu sendiri: yaitu "Islam sejati" yang bukan Islam sebagaimana yang dipraktikkan oleh muslim sekarang.

Oleh karenanya kita peduli dengan polemik pembacaan ideologi yang bisa dibenarkan pada waktu ideologi itu merupakan alat untuk menegaskan identitas dan menguatkan kembali keyakinan seseorang. Hal ini merupakan ekspresi dari mekanisme pertahanan yang lumrah, dan mungkin akan terus absah dengan menjadikannya bagian dari usaha global mengejar sang waktu. Faktanya, apa yang terjadi sangatlah berlawanan. Apa yang dulu hanya sebagai alat, sekarang justru menjadi tujuan: ia direkonstruksi dengan terburu-buru sebagai batu loncatan menuju "kemenangan", masa lalu justru menjadi *raison d'etre* bagi proyek *renaissance*. Untuk selanjutnya, masa depan harus dijadikan objek pembacaan yang menjadikan masa lampau sebagai alat penafsiran, bukannya masa lalu yang betul-betul terjadi, tapi "masa lalu sebagai sesuatu yang seharusnya telah terjadi". Tetapi karena masa lalu ada di mana saja, bahkan dalam ranah imajinasi dan afeksi, maka konsep masa depan sebagai 'sesuatu yang akan datang' tidak mampu menjarakkan dirinya dari penafsiran kembali ke masa 'depannya-masa lalu' (*future-past*). Fundamentalis hidup dengan sepenuh hati dalam bentuk seperti ini, bukan hanya sebagai idealisme romantik, tetapi juga sebagai "realitas yang hidup". Makanya, kita akan menge-

tahui bahwa fundamentalis menyadari ketegangan ideologis dari masa lalu dan melibatkan dirinya, baik jiwa maupun raga dalam ketegangan tersebut dengan semangat yang militan. Karena tidak puas dengan sekadar menghindar dari masa lampau, maka mereka mencari persamaan di masa sekarang dan masa yang akan datang.

Pembacaan fundamentalis tentang tradisi merupakan pembacaan ahistoris dan hanya dapat memberikan bentuk pemahaman tunggal terhadap tradisi: sebuah pemahaman terhadap tradisi yang terjebak dan larut di dalam tradisi itu sendiri, yang tidak bisa diganti: inilah pengulangan atas tradisi itu sendiri.

Pembacaan fundamentalisme agama bersumber dari konsepsi agama tentang sejarah. Konsepsi ini memandang sejarah sebagai sebuah momen yang dilebarkan kepada masa kini, sebuah masa yang direntangkan ke dalam kehidupan afektif sebagai saksi perjuangan langgeng dan penderitaan tiada henti yang ditanggung demi penegasan identitas seseorang. Keyakinan keagamaanlah yang menentukan identitas ini, maka fundamentalisme menempatkan faktor spiritual sebagai satu-satunya penggerak sejarah. Sedangkan faktor-faktor lain dianggap sebagai faktor sekunder yang tergantung pada faktor spiritual, atau malahan menodai kesejatian jalannya sejarah.

PEMBACAAN LIBERAL

“Bagaimana kita hidup di zaman sekarang ini? Bagaimana merumuskan hubungan kita dengan tradisi?” Itulah dua pertanyaan lain yang juga sering tumpang tindih kemunculannya. Pertanyaan tersebut merupakan poros kedua, di sekitar

berputarnya problematika pemikiran Arab modern dan kontemporer. Perdebatan di sekitar poros ini serta tatanan dialektis (*dialectical order*) yang ditunjuknya, *menentukan* waktu ini di antara masa sekarang dengan masa lampau. Bukan keberadaan kita saja, bahkan keberadaan Eropa Barat yang menegaskan dirinya sebagai "subjek-ego" dan kita jadikan sebagai parameter untuk memandang era kita dan seluruh umat manusia, dan karena itu merupaan "substansi" dari segala kemungkinan masa depan. Rangkaian tindakan ini mengakhiri segala yang diproyeksikan oleh masa lalu kita dan menggoreskan tandanya pada masa lalu tersebut.

Persepsi masyarakat Arab yang liberal tentang tradisi Islam-Arab berasal dari masa sekarang, yaitu dari Barat. Oleh karena itu, pembacaan liberal tersebut bergaya Eropa. Ini berarti pembacaan Arab tersebut mengadopsi kerangka acuan Eropa. Makanya, pola pembacaan ini hanya dapat melihat apa yang bisa dilihat oleh Eropa dalam tradisi.

Kelompok inilah yang mendukung wacana orientalis yang pengaruhnya telah begitu merasuk ke dalam kalangan tertentu dan akademisi Arab, dan telah tertanam dalam diri mereka *habitus* orientalis. Para pendukungnya mengklaim sebagai pendukung metode ilmiah, objektivitas, dan netralitas yang "ketat". Pembacaan semacam ini menuntut pembacaan tersebut "tanpa kepentingan" dan "tanpa tujuan ideologis apapun".

Pendukung *habitus* ini mengklaim hanya tertarik pada pemahaman dan pengetahuan. Walaupun mereka memang meminjam metode "ilmiah" dari orientalis, tapi mereka benar-benar menolak ideologi mereka. Tetapi ketika mereka mengatakan ini, mereka lupa, atau pura-pura lupa bahwa mereka

juga mengadopsi visinya. Bukankah visi dan metode tersebut sesuatu yang tak terpisahkan?

Dari sisi metode, pandangan orientalis bermuatan konfrontasi budaya dalam melakukan pembacaan terhadap satu tradisi dengan tradisi lainnya. Karena itu, metode filologi mengklaim akan membawa segala sesuatu kembali ke "asalnya". Ketika metode filologi membaca tradisi Islam-Arab, maka kita hanya sekadar merekonstruksi tradisi tersebut kembali ke "asalnya", yaitu tradisi Yahudi, Kristen, Persia, Yunani, India, dan tradisi lainnya.

Pembacaan orientalis mengklaim hanya ingin "memahami", dan tidak lebih dari itu. Tapi apa sebenarnya yang ingin dipahami? Apakah mereka juga ingin memahami sampai di mana bangsa Aran "memahami" "warisan agung" pendahulu-pendahulu mereka? Mengapa? Apakah karena kontribusi tradisi Arab yang menjadi perantara antara peradaban Yunani dan peradaban modern (Eropa), tidak mempunyai nilai lain selain memainkan peran tersebut sebagai perantara? Masa depan dalam masa lalu budaya Arab bersumber dari asimilasi masa lampau budaya asing (khususnya budaya Yunani) ke dalam masa lampau budaya Arab. Karena itu dengan menggunakan analogi tersebut, maka masa depan budaya Arab "yang akan datang" membutuhkan perpaduan budaya Arab dengan budaya Eropa sekarang dan masa lampau.

Jadi, tesis kelompok modernis tentang pemikiran liberal Arab modern dan kontemporer menyuarakan alienasi identitas yang dapat membahayakan, bukan saja terhadap identitas yang tertanam begitu dalam di masa lalu tapi juga, dan ini yang lebih parah, identitas yang membawa sejarah dan peradaban.

PEMBACAAN MARXIS

Bagaimana caranya supaya kita bisa melakukan revolusi? Bagaimana caranya supaya tradisi kita bisa dipulihkan? Ini juga dua pertanyaan yang saling terkait, dan dengan keberadaannya merupakan poros ketiga sekaligus yang terakhir di sekitar berputarnya berbagai persoalan pemikiran Arab modern dan kontemporer.

Perdebatan di sekitar poros ini dan tatanan dialektis yang ditunjuknya terletak antara masa sekarang ini dengan masa silam. Hal ini menjadi benar karena keduanya masih dalam tahapan perencanaan. Yaitu rencana untuk melakukan revolusi dan rencana untuk memulihkan tradisi supaya bisa mendorong terjadinya revolusi dan menjadi fondasi bagi tradisi.

Hubungannya di sini adalah hubungan dialektis: kita menerima revolusi supaya kita bisa melakukan pemulihan tradisi, dan kita menerima tradisi supaya bisa memberi kontribusi kepada revolusi. Pemikiran kelompok Kiri Arab modern masih berputar di sekitar lingkaran setan ini untuk mencari sebuah "metode" dan mengupayakan supaya berhasil.

Mengapa?

Karena pemikiran kelompok Kiri Arab tidak mempraktikkan metode dialektis di atas sebagai metode yang *akan diterapkan* (*to be applied*), tapi hanya sebagai suatu metode yang *telah diterapkan* (*already applied*), di mana, pada satu sisi, warisan budaya Islam-Arab "seharusnya" dapat menjadi sebuah cerminan perjuangan kelas, dan di sisi lain sebuah arena konfrontasi antara materialisme dan idealisme. Karena itu, tugas pembacaan kelompok Kiri ini akan berhasil kalai mengetahui kelompok-kelompok mana yang terlibat dalam konflik

ganda ini, dan kalau bisa menentukan posisi (khusus) mereka. Menyadari ketidakmampuan kelompok ini dalam menyelesaikan tugasnya "sebagaimana seharusnya", maka pemikiran kelompok Kiri, dalam kecemasan dan kesulitan, mulai menyalahkan situasi "tidak adanya narasi sejati sejarah Arab", atau merasionalisasikan kesulitan menganalisis kompleksitas ekstrem yang mencirikan peristiwa-peristiwa sejarah kita. Meski demikian, jika sebagian pengikut gerakan ini mendesak untuk meminimalisasi dengan gegabah kesulitan-kesulitan ini, maka itulah ongkos yang harus dibayar untuk melacak realitas sejarah berdasarkan skema teoretis. Jadi, karena tidak mampu mendeteksi jejak "perjuangan kelas" dalam sejarah ini, maka mereka menampilkan "konspirasi sejarah", dan ketika mereka tidak dapat menemukan "materialisme" ilmiah di dalamnya, mereka kemudian berdalih tentang "materialisme yang belum matang".

Akibatnya, pembacaan tradisi Islam-Arab oleh kelompok Kiri Arab ini mengarah kepada "fundamentalisme Marxis". Ini merupakan sebuah usaha untuk meminjam metode dialektika yang telah dibuat oleh para pendiri Marxisme, seolah-olah tujuannya adalah membuktikan kehebatan metode yang telah dibuat, bukan untuk menerapkan metode itu sendiri.

Inilah alasan mengapa pembacaan seperti ini terbukti hampir tidak produktif sama sekali.

Catatan:

[1] Jamal ad-Din Afghani (meninggal pada tahun 1897) lahir di Asadabad, Iran. Setelah tamat dari pendidikan agama tradisional, ia melakukan perjalanan ke berbagai Negara. Ia tinggal di Mesir di mana ia mempunyai pengaruh besar melampaui ulama lokal, yang di antara mereka menjadi muridnya seperti Muhammad Abduh. Beliau adalah pendiri gerakan reformis dan modernis yang bertujuan untuk mengemansipasi dunia Islam. Gerakan ini terkenal sebagai gerakan *Salafi* (kelompok yang menginginkan kembali ke aliran yang dimiliki oleh para ulama klasik). Menurutnya apa yang diinginkan gerakan ini, adalah hasil dari kombinasi kontribusi positif modernitas Eropa dengan tradisi Islam yang dimurnikan.

[2] Muhammad Abduh (1849-1905) lahir di Mahallat Nasr, Mesir. Setelah belajar agama di Universitas al-Azhar, Abduh mengibarkan gerakan reformasinya dengan dorongan dan bantuan gurunya, al-Afghani. Ia berdiri melawan para teolog yang menentangnya dan mengumpulkan banyak murid di sekelilingnya. Ia menjadi mufti besar Mesir dan mereformasi pengajaran keagamaan di al-Azhar dengan memperkenalkan disiplin-disiplin (keilmuan) modern.

MENUJU KRITIK ILMIAH NALAR ARAB

Dalam tinjauan singkat tentang pembacaan tradisi dalam pemikiran Arab kontemporer yang sudah dikenal luas ini, yang paling penting bagi kita bukanlah banyaknya "tesis" yang bisa dipertahankan, apakah diadopsi atau "dipahami" oleh kelompok ini dan itu. Tetapi yang lebih penting adalah model pemikiran yang mereka ikuti, yaitu "tindakan mental" secara tidak sadar yang telah mengendalikan mereka. sebuah kritik yang tidak mengenal dasar-dasar kognitif yang menjadi landasan berdirinya subjek, hanya akan menyisakan kritik ideologis terhadap ideologi, dan karena itu tidak akan menghasilkan apapun kecuali ideologi pula. Kritik yang memenuhi persyaratan keilmiahan adalah kritik yang diarahkan kepada cara produksi (*mode of production*) sebuah teori, yaitu "tindakan mental". Kritik seperti inilah yang dapat membuka jalan bagi pembacaan ilmiah yang objektif.

Dalam perspektif ini, kalau kita mengajukan tiga pola pembacaan sebagaimana yang telah kami singgung secara singkat di atas, maka dari sudut pandang epistemologi, yaitu

sudut pandang cara memfungsikan teori di mana ketiganya bersumber, kita akan mengetahui ternyata kita bisa menyalahkannya karena dua kelemahan utama, yaitu kelemahan dalam metode dan kelemahan dalam visi.

Dari sudut pandang metode, kelemahan pola pembacaan tersebut masih sangat miskin objektivitas. Sedangkan dari sudut pandang visi, pola pembacaan tersebut kekurangan perspektif historis.

Ketiadaan visi historis dan objektivitas merupakan dua karakteristik yang saling terkait dan mempengaruhi berbagai pemikiran yang menjadi objek kajian dari unsur kesamaan yang ingin ditegaskan. Tentu saja pemikiran-pemikiran yang karena tidak mampu berdiri sendiri secara independen, maka ia mencari kompensasi atas kekurangan yang ada dengan mengajukan berbagai pertanyaan dengan ukuran yang ditentukannya untuk mengevaluasi yang lain. Kemudian subjek menjadi terserap ke dalam objek dan objek menggantikan subjek. Subjek, atau apa yang tersisa darinya, terdesak untuk mencari perlindungan dalam naungan masa lampau, mencari dukungan dari leluhurnya. Melalui mereka subjek bisa memulihkan harga dirinya. Pemikiran Arab modern dan kontemporer adalah bagian dari pemikiran seperti itu, dan karena itu pulalah kenapa pemikiran seperti itu cenderung dimiliki oleh kelompok fundamentalis. Berbagai mazhab dan kecenderungan berpikir ternyata hanya dibedakan oleh bentuk "nenek moyang pendirinya" yang menjadi pelindung mereka.

Bagaimana gerakan *Salafi* dapat menembus seluruh (aspek) pemikiran Arab kontemporer?

Berkat pembacaan yang diusulkan di sini, kita dapat meneliti kecenderungan tersebut serta dapat melacak asalnya.

Jadi benar bahwa sebuah pengujian metodis yang teliti tentang subjek pembacaan mempunyai dampak, terutama untuk mendorong pembaca merevisi perangkat kerja mereka. Kemudian, kita tempatkan apa-apa yang telah kita soroti sebagai pengantar yang sangat diperlukan untuk pembacaan yang kita maksudkan.

Tiga pola pembacaan yang telah kita diskusikan di atas adalah pola-pola pembacaan fundamentalis, dan secara epistemologis pola pembacaan seperti itu tidak jauh berbeda. Ketiganya didasarkan atas pola penalaran yang sama yang disebut oleh cendekiawan Arab klasik dengan analogi 'yang tidak diketahui' atas 'yang diketahui' (*qiyas al-ghaib 'ala al-shahid*). Jadi, tidak masalah apa kerangka yang digunakan, apakah kerangka agama, nasionalistik, liberal atau kerangka Kiri. Masing-masing mempunyai "yang diketahui (*shahid*) yang digunakan untuk melacak "yang tidak diketahui" (*ghaib*). Dalam kasus ini, yang tidak diketahui (*the unknown*) adalah masa depan yang diinginkan dan diimpikan oleh penganut ketiga mazhab ini. Yang diketahui (*known*) adalah bagian pertama dari pertanyaan ganda di atas (yaitu bagi gerakan fundamentalis "yang diketahui" adalah "kebesaran peradaban kita", dan seterusnya).

Bagaimana analogi ini bekerja? Kita tidak meragukan lagi bahwa penggunaan analogi yang tidak diketahui atas yang diketahui (*qiyas al-ghaib 'ala al-shahid*), sejauh dapat memenuhi syarat validitas tertentu, merupakan salah satu metode keilmuan. Metode ini sering digunakan oleh para ahli hukum dan tata bahasa dalam berbagai karya ilmiah mereka yang bermuara pada kodifikasi bahasa Arab dan hukum-hukum agama. Metode ini kemudian dipinjam oleh para teolog yang kemudian mengembangkannya lebih lanjut berkat perdebatan dan

terminologi mereka. Metode ini yang kemudian digunakan oleh para fisikawan yang memadukannya ke dalam karya eksperimental mereka sehingga berkembang lebih lanjut menjadi bentuk baku dan membuahkan hasil. Dalam konteks Islam-Arab, metode tersebut keluar sebagai metode ilmiah *par excellence.* Para sarjana dengan berbagai disiplinnya memberikan sumbangsihnya terhadap formulasi dan kodifikasi metode ini, dan menentukan batasan beserta syarat-syarat validitasnya. Syarat utama yang menjamin validitas analogi ini, sebagaimana yang telah disepakati oleh para sarjana ini bisa disederhakan menjadi dua prinsip:

- Menganalogikan dua faktor dapat dikatakan valid jika keduanya adalah dua hal yang sama.
- Analogi tersebut dapat dikatakan valid jika dua faktor tersebut adalah sesuatu yang sama, keduanya sama-sama mempunyai elemen umum yang betul-betul bisa dianggap sebagai komponen dari yang satu dan yang lainnya.

Untuk menemukan komponen substansial ini, kita harus melakukan pengujian secara rinci (*al-sabr*) dan menganalisisnya (*al-taqsim*). Analisis ditujukan pada masing-masing faktor secara terpisah, yaitu menghitung kualitas dan karakteristik faktor supaya diketahui apa yang sama-sama dimiliki oleh faktor tersebut. Sedangkan tentang pengujian secara rinci (*al-sabr*) ditujukan untuk meninjau kualitas dan karakter yang sama-sama dimiliki sehingga bisa menetapkan mana yang merupakan komponen substansi dan mana komponen realitas dari masing-masing faktor. Analisis merepresentasikan prosedur analitis, sementara pengujian secara detail menjadi metode tinjauan dan verifikasi yang hampir mirip dengan metode *crucial experience* milik Francis Bacon.

Tentang pendekatan metodologis mestinya diterapkan secara lebih teliti dan hati-hati. Tetapi, karena jumlah yang harus dicakup sangatlah besar dan luasnya kecenderungan penggunaan metode tersebut, sehingga dengan kepopuleran metode tersebut masyarakat secara progresif gegabah dan tidak berhati-hati terhadap syarat validitas metode tersebut, sehingga penggunaan ungkapan seperti "deduksikan yang lain ..." pada akhirnya berakibat pada adanya keringanan untuk tidak melakukan penelitian yang mendalam. Teknik analogi semacam ini telah mendarah daging dalam proses pertumbuhan dan perkembangan pemikiran Arab sehingga menjadi sebuah "tindakan mental" yang telah menyatu dan menjadi patokan atas produksi pengetahuan.

Contohnya dalam bidang fikih, para cendekiawan cenderung menyalah-gunakan *qiyas* (analogi) sampai pada tingkat di mana mustahil bagi mereka untuk mempertahankan syarat-syarat validitasnya. Aplikasi (pada) kasus dari sebuah sumber (dasar)[1] diambil sebagai sumber untuk mendeduksikan aplikasi (pada) kasus baru, dan pada gilirannya yang baru ini pun dijadikan sumber. Cara ini, di mana penalaran analogis menjadi teknik operasional yang mekanis, sangat sulit (kalau bukan tidak mungkin) untuk diserahkan kepada signifikansi pengujian secara detail (*al-sabr*) dan analisis (*al-taqsim*). Sedangkan dalam ranah teologi dialektis (*al-'ilm al-kalam*),[2] sejauh yang menjadi perhatian para teolog, apa yang mereka sebut dengan "pemikiran analogis" sebagai *al-istidlal bi al-sahid 'ala al-ghaib* tidak pernah ditemukan. Para fuqaha dalam pelaksanaan analogi mereka, mampu mendasarkan pada kaidah umum—yaitu bahwa semua finalitas opini hukum mesti mempertimbangkan kemaslahatan umum dan menolak kemuda-

ratan (*jalb al-mashalih wa daf'u al-mafasid*)—sebuah pola pelaksanaan yang memungkinkan mereka mempunyai dasar yang sama di dalam perdebatan dan kontroversi mereka. Di sisi lain, para teolog yang tidak setuju atas kaidah perbandingan di atas, satu demi satu mereka memilih cara mereka sendiri menjustifikasi analogi mereka yang khas. Masing-masing kemudian menunjukkan kualitas tertentu pada "rujukan yang ada" (*in presentia/al-shahid*) dengan tujuan untuk menjustifikasi hu-bungan analogisnya dengan "rujukan yang ghaib" (*in absentia* atau *al-ghaib*), jadi hubungan ini akan berubah sesuai dengan keadaan, "isi", dan cara "bagaimana mengisinya". Akibatnya, semakin berkepanjangan polemik *ad infinitum* (yang tiada akhir) tanpa hasil apapun. Sedangkan bagi para ahli tata bahasa, untuk menjustifikasi prosedur-prosedur (berpikir)-nya mereka bisa menyetujui kaidah umum yang mengafirmasi bahwa secara esensial bahasa Arab dicirikan oleh prinsip "mudah diungkapkan" (*fluidity of expression*), maka untuk itu mereka juga mengumpulkan analogi-analogi. Segala hal diperhitungkan, karya mereka itu sendiri menjadi tujuan. Oleh karena itu, ia telah melenceng dari fungsi utamanya, yaitu untuk melakukan kodifikasi bahasa, dan dalam prosesnya terjadi kesulitan untuk mengakses bahasa ini yang pada awalnya "sederhana dan spontanitas".

Memang, selama tahapan akhir perkembangannya, praktik analogi yang dilakukan oleh grammarian (ahli bahasa), fuqaha, dan teolog berakhir seperti "bola salju" dan begitu mengakar dalam struktur nalar Arab, baik sebagai model pemikiran maupun sebagai prinsip dalam "bertindak". Sehingga hal tersebut memberi ruang terhadap praktik-praktik analogi mekanis yang berlangsung secara tidak sadar. Dan

jika pada puncaknya kita menganggap bahwa aktivitas budaya pada saat "kemunduran" sangat terbatas pada berputarnya "bola salju" ini,—karena praktik-praktik kesarjanaan yang tersisa hanya kajian tata bahasa, hukum, dan teologi—maka kita akan memahami bagaimana analogi menjadi sebuah operasi mental yang dipraktikkan secara tidak sadar oleh bangsa Arab dan karena itu tidak mempunyai perhatian apapun terhadap persyaratan validitasnya. Kemudian, setiap objek yang tidak hadir (*unknown*) menjadi term analogi *in absentia* yang harus dihubungakan dengan faktor "yang ada" (*in presentia* atau *known*) apapun risikonya. Dan karena "yang tidak diketahui" (*al-ghaib* atau *unknown*) sudah bisa dipastikan adalah masa depan, dan masa lampau sendiri adalah yang telah diketahui (atau paling tidak kita percaya bahwa itulah ia), maka aktivitas mental yang berusaha menyelesaikan persoalan "masa kini" dan "masa lalu" menjadi sangat terbatas, bahkan menjadi sangat tertutup dalam mencari elemen-elemen masa lampau yang secara analogis dapat dihubungkan dengan masa sekarang (*the present*). Jadi, praktik "menganalogkan dari yang ada terhadap yang tidak ada"—metode ilmiah inilah yang telah menjadi dasar logika dan dasar metodologi bagi keilmuan Islam-Arab—berubah menjadi praktik menganalogkan yang "baru" terhadap yang "lama". Oleh karena itu, mengetahui hal yang baru akan berarti "menemukan" sesuatu yang lama yang bisa dihubungkan dengan yang baru tersebut.

Pengaruh terhadap pemikiran yang diakibatkan oleh perangkat mental seperti ini (analogi) yang telah menjadi *modus operandi* (cara kerja) dalam aktivitas produksi nalar Arab, menghasilkan konsekuensi-konsekuensi sebagai berikut:

1. Pengabaian terhadap dimensi waktu dan evolusi. Setiap masa kini secara sistematis dihubungkan dengan masa lampau, seolah-olah masa lalu, masa sekarang, dan masa depan pada kenyataannya merupakan sebuah masa yang sama atau waktu yang tidak berubah; karena itu, hilanglah perspektif historis dalam pemikiran Arab.
2. Tidak adanya pemisahan antara subjek dan objek. Dengan meninggalkan proses "pengujian secara detail" dan "analisis", mereka membelokkan proses analogi kepada perangkat mental yang tidak mampu memfokuskan diri pada analisis terminologi analogis atau pada pengujian komponen-komponennya untuk menunjukkan kemiripannya. Oleh karena itu, analogi digunakan secara mekanistis, tanpa penelitian atau analisis, tanpa pengujian atau kritik. Rujukan terhadap "yang hadir" (*in presentia*) ditetapkan sebagai saksi yang selalu hadir di dalam pemikiran dan emosi: maka hilanglah objektivitas dari pemikiran Arab.

Keseluruhan pemikiran Arab modern dan kontemporer ditandai oleh kekurangan objektivitas dan perspektif historisitas. Dan karena itulah mengapa pemikiran Arab tidak mampu menawarkan apa-apa dari tradisi kecuali pembacaan fundamentalis yang menyikapi masa lampau sebagai sesuatu yang transenden dan sakral, sambil berusaha mencari solusi di dalam tradisi tersebut bagi persoalan-persoalan kekinian dan masa depan. Jika penjelasan seperti di atas secara keseluruhan terdapat pada Islamisis, maka hal yang sama juga terdapat pada seluruh mazhab pemikiran lainnya yang mengklaim *founding father* mereka membantu mereka menemukan "keselamatan". Seluruh mazhab pemikiran Arab kelihatannya meminjam pandangan mereka untuk pembaharuan dari

model yang berhubungan dengan masa lalu (*past-related model*) atau model yang berdasarkan masa lalu (*past-based model*), masa lalu Islam-Arab, "masa lalu-kekinian" Eropa, pengalaman Rusia, pengalaman Cina dan lainnya yang bisa menambah daftar ini. Ketika menghadapi persoalan baru, pemikiran seperti ini mencari jalan untuk menggunakan tindakan mental mekanis (*mechanical mental exercise*) untuk mencari solusi yang siap pakai dengan mengandalkan "landasan" yang lemah.

Akan tetapi, tindakan mental ini merupakan bagian dari suatu keseluruhan, meskipun ia merupakan hal yang paling esensial. Keseluruhan yang dimaksud adalah struktur pemikiran Arab. Inilah alasannya kenapa kita menawarkan sebuah analisis yang cermat dan kritik yang mendalam, sebelum mengusulkan pembaharuan dan modernisasi nalar Arab. Pemikiran Arab hanya dapat diperbaharui dengan mempertanyakan warisan terdahulu secara serius dan dengan kritik yang mendasar dan mengglobal, yang saya harapkan karya saya *Naqd al-'Aql al-'Arabi* memberikan sumbangan sederhana ke arah itu.[3]

PERSOALAN METODOLOGI DARI PEMBACAAN TERPISAH-TERHUBUNG KEMBALI

a. Tentang Keniscayaan Menjauhi Pemahaman Tradisi yang Terkunci di dalam Tradisi itu Sendiri

Apa yang saya diskusikan di atas dimaksudkan untuk menggiring perhatian kepada fakta bahwa pertanyaan metodologis pertama yang dihadapi oleh pemikiran Arab kontemporer dalam usahanya memahami metode yang "memadai"

untuk mengasumsikan hubungannya dengan tradisi adalah menguji prosedur mental yang mengarahkan pada penerapan metode, apapun bentuk metodenya. Bukannya mengetahui bagaimana memilih di antara berbagai metode siap pakai. Sebelum kita menenteng nalar kita ke dunia praktis, kita harus terlebih dahulu memasrahkannya untuk dikritik.

Pemikiran Arab saat ini tidak jauh berbeda dari sebuah struktur bangunan dengan berbagai komponen yang siap untuk digunakan, yaitu bentuk "praktik teoretik" (gramatika, hukum, dan teologi) yang sudah lazim pada "era kemunduran", dan unsur pokok kemapanan, yaitu (penggunaan) analogi 'yang tidak diketahui' kepada 'yang diketahui' sebagaimana ia dipraktikkan tanpa memperhatikan syarat-syarat validitas keilmiahan. Penerapan analogi yang tidak bertanggung jawab ini telah menjadi bagian yang sudah baku (*constant*) dan mengatur pergerakan-pergerakan di dalam struktur nalar Arab. Elemen ini menghentikan waktu, menunda evolusi, dan menciptakan kehadiran masa lalu yang permanen di dalam permainan pikiran dan di wilayah afektif, jadi, ia menyediakan solusi siap pakai (*ready-made solution*) bagi masa kini. Menurut hemat saya, upaya "pembaharuan pemikiran Arab" atau "modernisasi nalar Arab", akan selalu diejek sebagai 'surat yang tidak sampai ke alamatnya' (*dead letter*), sepanjang kita tetap tidak bersedia untuk, *pertama*, membongkar struktur pemikiran yang diwarisi dari "masa kemunduran". Objek pertama yang akan didekonstruksi—dengan menggunakan perangkat 'kritik' yang keras dan mendalam—adalah struktur nalar yang sudah membeku tersebut dan praktik analogi yang mekanistik, sebagaimana telah dipaparkan. Dalam perspektif kita, memperbaharui pemikiran Arab berarti mengusahakan

pemutusan epistemologi secara tegas dari struktur nalar Arab "masa kemunduran" serta pengaruhnya dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer.

Tetapi, apa yang kita maksud dengan pemutusan epistemologi? Mari saya jelaskan masalah ini sekarang. Bahwa pemutusan epistemologi sama sekali tidak berada pada level pengetahuan itu sendiri. Oleh karena itu, tidak ada yang bisa dilakukan sehubungan dengan tesis-tesis 'miring' yang menyerukan untuk mengunci tradisi di dalam museum atau mengurungnya di dalam sejarah masa lalu "yang terpencil" dan tempatnya sangat terbatas. Penolakan serta merta terhadap tradisi adalah sikap yang tidak ilmiah dan ahistoris. Bahkan, sikap seperti itu secara paradoks merupakan sisa-sisa pemikiran tradisi pada "masa kemunduran". Pemutusan epistemologi berada pada level tindakan mental, yaitu tindakan bawah sadar yang dipraktikkan pada ranah kognitif yang telah ada (*given cognitive*) sesuai dengan aturan yang sudah ada dan menggunakan perangkat kognitif yang juga sudah ada yaitu 'konsep'. Pengetahuan berada di sana. Pemutusan epistemologi adalah suatu cara bagi kita untuk memperlakukan pengetahuan yang memang selalu berubah; perangkat-perangkat-mental yang digunakan; problematika yang disuguhkan oleh aktivitas ini dan oleh ranah kognitif di mana pengetahuan itu diorganisir. Ketika perubahan ternyata begitu hebat dan mendasar sehingga kita dapat menilai bahwa keinginan untuk tidak kembali telah tercapai, sebuah keinginan yang karenanya kita tidak bakal kembali kepada cara sebelumnya dalam memperlakukan pengetahuan. Setelah itu, baru kita bicara tentang pemutusan epistemologi.

Saya sama sekali tidak bermaksud mengajak untuk memu-

tuskan hubungan dengan tradisi—pemutusan dalam pengertian umum. Namun, yang kita maksudkan adalah untuk meninggalkan pemahaman tentang tradisi secara tradisional. Dengan kata lain, dalam cara memahami tradisi kita harus mengikis sisa-sisa tradisi yang telah bercokol dalam diri kita, khususnya analogi gramatikal, hukum, dan teologi—yang dipraktikkan secara tidak bertanggung jawab dalam prosedur yang tidak ilmiah. Praktik tersebut terdapat pada pemapanan hubungan mekanistik di antara bagian-bagian. Cara seperti itu telah ikut serta menghancurkan kohesi keseluruhan, dan mengurangi setting historis, kognitif, dan ideologis berbagai bagian dari sebuah keseluruhan dalam rangka memindahkan bagian-bagian dari keseluruhan yang satu tersebut kepada keseluruhan yang lain, yaitu bidangnya si praktisi analogi yang menyebabkan penggabungan subjek dan objek. Penyatuan tersebut juga akan mengarah kepada pendistorsian objek, atau secara tidak sadar melibatkan subjek ke dalam objek, dan seringkali pada waktu yang sama melibatkan subjek pada keduanya. *A fortiori* ketika penggabungan itu terjadi pada tradisi, maka konsekuensinya adalah penyatuan yang menyeluruh diri subjek ke dalam objek-tradisi.

Namun, pencampuran seperti di atas merupakan bentuk lain dari adaptasi subjek dengan tradisi. Bentuk lainnya subjek ada bersama-sama dengan tradisi, atau subjek terserap oleh tradisi, atau subjek berasimilasi dengan tradisi. Upaya pemutusan (epistemologi) yang kami maksudkan bukanlah suatu bentuk pemutusan dari tradisi, tapi pemutusan dari bentuk hubungan tertentu dengan tradisi. Upaya pemutusan ini harus mentransformasikan kita dari orang yang "dikuasai oleh tradisi" menjadi orang yang menguasai tradisinya. Yaitu

hubungan pribadi dengan tradisi yang ada untuk menciptakan salah satu komponennya sendiri yang akan memungkinkan pribadi itu menemukan dirinya sebagai anggota dari pribadi yang lebih luas, yaitu komunitas yang mewariskan tradisi.

Persoalan metodis tidak menghadapkan kita pada pilihan antara metode historis, fungsionalis, strukturalis, ataupun metode yang lainnya. Karena faktanya, masing-masing metode tersebut bisa betul-betul valid di suatu tempat tertentu tanpa harus betul-betul valid di tempat yang lain. Tetapi semua metode tersebut tidak bermanfaat selama kita tidak menciptakan pemisahan yang nyata antara objek dengan subjeknya, selama objek tidak pernah memiliki kemandirian (relatif), sehingga subjek dan objek tidak ikut campur ke dalam 'asal' satu sama lain secara langsung. *A fortiori* ketika objek yang kita sorot nyata-nyata merupakan bagian dari subjek—dapat subjek nyata pula sebagai bagian dari objek—seperti umumnya terjadi dalam tradisi, maka tantangan metodologi yang harus dicatat sebagai prioritas di sini adalah untuk menemukan upaya memisahkan subjek dari objeknya dan objek dari subjeknya, supaya memungkinkan upaya untuk membangun kembali hubungan keduanya di atas dasar yang baru.

Dengan demikian, persoalan metodik yang paling awal dan paling penting adalah persoalan objektivitas.

b. Problem Objektivitas: Tentang Pemisahan "Objek-Bacaan" dari "Subjek-Pembaca"

Bagaimana membentuk pemahaman objektif tentang tradisi? Menurut hemat kami, itulah pertanyaan metodologi mendasar yang dihadapi oleh pemikiran Arab kontemporer

dalam usahanya untuk menemukan metode ilmiah yang memadai untuk mengasumsikan keterkaitannya dengan tradisi. Di sini, persoalannya bukan semata-mata persoalan objektivitas dalam pengertian biasa dari istilah tersebut (tidak terlibatnya subjek, baik dengan hasrat maupun dorongan lainnya, ke dalam objek). Bentuk hubungan yang ada sekarang ini antara Arab dengan tradisinya, meniscayakan kita untuk memahami persoalan objektivitas dari dua kerangka berikut ini:

1. Kerangka hubungan subjek versus objek, di mana objektivitas mestinya tetap dalam keterpisahan objek dari subjeknya.
2. Kerangka hubungan objek versus subjek, di mana objektivitas mestinya tetap dalam keterpisahan subjek dari objeknya.

Kerangka yang pertama dapat terwujud apabila kerangka yang kedua juga terwujud.

Dari pembacaan tradisi yang saya usulkan, mengapa saya begitu bersikeras untuk memisahkan subjek dan objek? Karena "pembaca" Arab kontemporer sangat dibatasi oleh tradisinya dan diliputi oleh masa kininya. Maksudnya bahwa pertama kali tradisi menyerapnya sehingga membuatnya tercerabut dari kemandirian dan kemerdekaan. Semenjak kemunculannya, kita tidak pernah berhenti menanamkan tradisi ke dalam dirinya dalam bentuk pengistilahan dan konsep-konsep tertentu dari bahasa dan pemikiran; dalam bentuk dongeng, legenda, dan representasi imajinasi; dalam keutuhan hubungan dan cara berpikir terhadap sesuatu; dalam bentuk hubungan tertentu dengan sesuatu; dan cara tertentu dalam berpikir tentang bentuk tertentu dari pengetahuan dan kebenaran. Ia

menerima yang demikian tersebut tanpa ada reaksi atau pikiran kritis sedikit pun. Dengan prinsip-prinsip yang telah tertanam itulah mereka mengkonsepsi sesuatu, dan kepada prinsip-prinsip itulah mereka mendasarkan opini dan observasinya. Praktik berpikir dalam kondisi seperti itu tidak lebih dari sebuah permainan tentang kenangan. Oleh karena itu, ketika pembaca Arab menelaah teks tradisi secara tekun, yang muncul kemudian adalah rasa kegairahan tapi minus eksplorasi dan penalaran.

Adalah benar bahwa sebuah bangsa tidak dapat memikirkan dunia kecuali melalui tradisinya. Tapi adalah satu hal berbeda, berpikir melalui tradisi yang sudah diketahui tak pernah berhenti berevolusi sampai masa kini, sebuah tradisi yang sekarang merupakan bagian integral, selalu diperbaharui, diperbaiki, dan dikritik. Dan juga merupakan hal yang lain pula berpikir melalui tradisi yang evolusinya sudah berhenti satu abad yang lalu, sebuah tradisi yang dipisahkan dari masa kini oleh jurang dalam yang selalu bertambah lebar yang digali oleh ilmu pengetahuan antara tradisi dan masa kini.

Sebagai contohnya, mari kita lihat hubungan antara pembaca Arab dengan bahasa Arab yang terjadi dalam waktu bersamaan menjadi material teks lama dan alat yang digunakan oleh pembaca untuk membaca. Bahasa ini, yang masih tetap sama semenjak empat belas abad yang lalu, telah membentuk budaya dan pemikiran, tanpa sebaliknya bahwa budaya dan pemikiran membentuk bahasa. Hal demikian terus berlangsung menjadi unsur-unsur yang sangat mengakar dalam tradisi dan dalam keautentikan. Karena itu ia menjadi karakter yang sakral.

Bahasa Arab mampu mengungkung pembaca karena bahasa tersebut memaksakan pengaruh sakralnya kepada pembaca dan karena tabu-tabu yang terdapat di dalamnya. Sebagai pembaca dewasa, ketika ia membca sebuah teks Arab, maka ia akan membaca 'bahasa' bukannya teks. Apakah yang lebih membingungkan pembaca Arab selain wacana di mana makna tidak cocok dengan gaya, dan gaya tidak cocok dengan bahasa? Hanya wacana yang "fasih" dan "ringan" yang dapat menjamin kedamaian pikiran dan mencapai kepuasan karena mudahnya pengucapan. Dia menyukai wacana yang berubah-ubah ini di mana makna cocok dengan gaya bahasa; wacana ini bisa dengan mudah berasimilasi karena artinya berasa dari musikalitasnya.

Lebih jauh, pembaca Arab merasa dilingkupi oleh realitas kekiniannya, sehingga dia mencari penjamin di mana dia menggantungkan harapan dan aspirasi di dalam tradisinya. Ketika dia salah dalam memimpikan realitas, maka dia berharap bisa menemukan "pengetahuan", "rasionalitas", "perkembangan", dan lainnya di dalam tradisi, yaitu dalam sebuah kata segala sesuatu yang bukan mimpi juga bukan realitas bisa memberikan tawaran kepadanya di dalam kekiniannya. Karena alasan ini, kita melihat mereka sibuk mengkaji makna kata-kata dengan penuh harapan. Dengan mengambil yang satu dan membelakangi yang lain, maka dia telah memutus kesatuan teks, membelokkan makna dan membuang konteks kognitif dan historisnya.

Pembaca Arab kontemporer berada di bawah tekanan untuk selalu mengikuti perkembangan masanya. Tetapi semakin jauh upaya eranya meninggalkan dirinya, maka ia semakin memperkuat penegasan identitasnya, dan semakin sibuk ia

mencari solusi magis bagi berbagai persoalan yang dihadapinya. Meskipun mungkin ia masih terkungkung oleh tradisi, namun ia berusaha keras untuk lepas dari kungkungan tersebut dengan cara di mana "pembacanya" akan memberikan kilas balik tentang gambaran segala sesuatu yang tidak bisa ia penuhi. Ia memaksa teks berbicara tentang apa yang menjadi perhatian sebelum dia membaca apa yang dikatakan teks.

Oleh karena itu, untuk memisahkan subjek dari tradisinya merupakan pekerjaan yang niscaya. Pekerjaan ini menampilkan langkah pertama menuju sebuah sikap objektif. Prestasi metodologis yang dicapai dalam ranah linguistik modern bisa memberi kita sebuah metode yang dapat kita rangkum dalam kalimat berikut: "Seseorang harus menghindari penafsiran terhadap makna teks sebelum menguasai material teks (material sebagai sebuah jaringan hubungan antara unit makna, dan bukan serangkaian unit makna yang terisolasi)". Kita harus membebaskan diri dari pemahaman-pemahaman yang dibangun berdasarkan bias-bias yang berasal dari tradisi ataupun yang dibangun berdasarkan keinginan kita saat ini. Kita harus memposisikan semuanya di dalam tanda kurung untuk mengkonsentrasikan diri kepada satu tugas yaitu memahami makna teks di dalam teks itu sendiri, yaitu di dalam jaringan hubu-ngan yang terdapat di antara elemen-elemen teks. Memperlakukan sebuah teks sebagai jaringan sebuah hubungan dan mengkonsentrasikan diri untuk menentukan kesaling-mempengaruhi dari hubungan-hubungan ini akan membuat kita mampu menghentikan "penumpukan berkas yang tidak dapat dihitung" dan mereduksi kata-kata dalam bahasa Arab di mata para pembaca, menjadi sekadar melodi, atau suatu

bentuk yang sangat sensitif atau wadah bagi seluruh sensasi dan hasrat. Dengan kata lain, untuk membebaskan diri dari teks, kita harus membedahnya secara cermat yang pada gilirannya akan mengembalikan teks menjadi objek, yaitu sebuah material dengan sebuah pembacaan bagi subjek pembaca.

Memisahkan subjek dari objeknya memang suatu hal yang penting, tapi itu hanya langkah awal dalam upaya memberdayakan subjek agar mendapatkan kembali dinamikanya untuk kembali membangun sosok objek dalam perspektif baru. Langkah kedua yang harus diambil menuju objektivitas adalah langkah memisahkan objek dari subjek, sehingga objek kembali mendapatkan independensinya, "kepribadiannya", identitasnya, dan historisitasnya.

Proses ini mempunyai tiga fase:

- *Pendekatan Strukturalisme.* Pendekatan ini memposisikan apa yang dihasilkan oleh penulis teks sebagai sebuah ke-seluruhan yang diatur oleh kesatuan-kesatuan konstan tertentu dan diperkaya oleh transformasi yang didukung oleh pikiran penulis di sekitar poros yang sama. Pikiran penulis pada dasarnya harus terfokus di sekitar persoalan utama yang bisa menerima seluruh transformasi dalam pergerakan pikiran penulis, sehingga gagasan semua orang menemukan ruang alamiahnya—benar atau dapat dibenarkan—di dalam keseluruhan. Pola ini mungkin cukup sulit, namun bila hati-hati menghubungkan seluruh ide penulis, dan bila perhatian dicurahkan pada perangkat ekspresif yang dihasilkannya, dan jika penilaian dibuat tentang penerima wacana, maka kita dapat mengatur cara mendapatkannya dengan lebih mudah.

- *Pendekatan Historis.* Inti pendekatan ini terletak dalam menghubungkan pikiran penulis yang organisasi internalnya sudah dipulihkan, dengan konteks historis, budaya, ideologi, politik, dan dimensi sosialnya. "Memasukkan ke dalam konteks sejarah" ini tidak bisa ditinggalkan, bukan hanya untuk mendapatkan pemahaman historis dari pikiran yang dikaji, namun juga menguji validitas model pendekatan strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. "Validitas" tidak dimaksudkan sebagai ketepatan logis (tanpa kontradiksi) dari pendekatan tersebut—kenyataannya ketepatan logis ini telah dimapankan oleh pendekatan strukturalis, paling tidak secara parsial—tetapi lebih dimaksudkan pada kemungkinan-kemungkinan kesejarahan (*historical possibility*), yang memberikan jaminan kepada kita tentang apa yang bisa atau tidak bisa termuat di dalam teks yang ada. Dengan cara ini kita dapat memahami apa yang sebenarnya dikatakan oleh teks tapi tidak terungkapkan.
- *Pendekatan Ideologis.* Analisis historis terhadap teks belum lengkap dan semata-mata karya *pro forma* tanpa mendasarkan pada pendekatan ideologis. Yaitu pada pembaharuan fungsi ideologi (sosio-politik) yang diisi oleh pemikiran, berusaha untuk mengisi, atau orang tersebut ingin fungsi tersebut terisi, di dalam ranah kognitif di mana ideologi merupakan salah satu bagiannya. Sekarang kita harus menghilangkan tanda kurung di mana analisis strukturalis untuk sementara waktu telah mengurung—dengan mensinkronkannya—periode sejarah di mana teks merupakan bagian darinya untuk membuat teks hidup kembali di eranya. Memahami muatan ideologis sebuah

pemikiran merupakan satu-satunya cara agar dapat menjadikan pemikiran tersebut kontemporer dan untuk dapat menghubungkan pemikiran tersebut dengan dunianya.

Memisahkan objek dari subjek dan subjek dari objek merupakan dua pekerjaan yang memiliki kesaling-tergantungan; keduanya dipisahkan untuk kepentingan eksposisi (penjelasan yang terperinci). Keduanya merepresentasikan perhatian metodologi yang pertama, yaitu objektivitas.

Tapi apakah cukup dengan bekal objektif saja membaca tradisi? Onjek bacaan memang adalah tradisi kita. Mengikis tradisi dari kita bukan berarti melemparkan tradisi jauh-jauh. Dan bukan pula memposisikan tradisi sebagai objek kajian yang mengasyikkan—sebagaimana yang telah dilakukan oleh para etnolog dengan menempatkannya sebagai bagian kebudayaan dan arsitektur, atau dengan mengkajinya secara mendalam sebagaimana yang telah dilakukan oleh para filsuf. Yang lebih penting justru memisahkan kita dengan tradisi sebagai upaya untuk menempatkan tradisi kepada kita dalam bentuknya yang baru.

Tapi bagaimana caranya kita "menghubungkan kembali" (*rejunction*)?

c. Persoalan Kontinuitas: Menghubungkan Kembali Objek Bacaan dengan Subjek Pembaca

Tradisi tidak hanya produk sejarah yang hanya dibentuk oleh sejarah dan masyarakat. Tradisi juga merupakan kontribusi pribadi, di mana kita berhutang kepada pribadi-pribadi yang telah mewarnai sejarah karena mampu, paling tidak sebagian, untuk membebaskan diri mereka dari belenggu

sejarah dan masyarakat. Tapi, seringkali kontribusi mereka tidak kelihatan secara langsung. Tekanan moral dan material yang dipaksakan oleh masyarakat sekarang tidak ubahnya seperti belenggu terhadap kontribusi orang-orang tertentu yang memiliki gagasan baru dan aspirasi "nyeleneh". Masyarakat mencegah orang-orang ini untuk mengekspresikan dirinya secara langsung dan terbuka. Ide-ide mereka ditekan dan ditumpuk di belakang arus utama pemikiran dan gaya penulisan, diletakkan di zona terdalam, yaitu di balik bahasa (di balik logika). Karena itu, kita hanya bisa menjangkau gagasan-gagasan tersebut kalau kita dapat menembus batas-batas bahasa dan logika.

Upaya menembus batasan-batasan tersebut tidak akan berhasil kecuali dengan "intuisi". Intuisilah satu-satunya yang mampu membuat diri-bacaan (*read-self*) menguasai diri-pembaca (*reading-self*), intuisi juga mampu membuat diri-bacaan berpartisipasi dalam persoalan dan perhatian diri-pembaca (*the reading-self*), dan ia juga mampu membuat diri-bacaan tertarik terhadap aspirasi diri-pembaca. Diri-pembaca menemukan jati dirinya di dalam diri-bacaan (*the read-self*), bahkan menguatkan identitas diri-pembaca. Dengan cara seperti ini pula, diri-pembaca (*the reading-self*) dengan dirinya sendiri, akan mampu mempertahankan secara menyeluruh hati nurani dan kepribadiannya. Intuisi yang kita bicarakan di sini sama sekali bukan dalam konteks intuisi mistik, juga bukan Bergsonian, personalis, atau intuisi fenomenologis, tapi (yang kita maksud) adalah intuisi jenis khusus, yaitu intuisi matematis. Intuisi ini merupakan representasi yang menyelidik dengan segera dan mengungkapkan bukti-bukti, serta memberikan pemahaman antisipatif melalui cara dialog

antara diri-pembaca dengan diri-bacaan yang terbentuk berdasarkan data objektif yang berasal dari perhatian yang pertama (objektivitas) dari metodologi kita.

Itulah jenis intuisi yang memungkinkan diri-pembaca (*the reading-self*) menemukan apa yang tersimpan dalam diri-bacaan (*the read-self*). Sampai di sini, intuisi mesti mengurai-kan tanda-tanda yang ada dalam teks—*yang tidak diragukan lagi* tersimpan dalam permainan pemikiran (*game of thought*) —yang disembunyikan oleh strategi wacana. Kita tidak boleh meninggalkan logika. Sebaliknya, kita harus mendorong logi-ka teks sampai pada puncaknya untuk menggambarkan pen-tingnya hasil kesimpulan dari premis-premis serta kombinasi yang mendukungnya.

Pada tingkat ini, kesimpulan ialah apa yang memungkin-kan pembacaan membayangkan premis-premis; masa depan adalah apa yang memungkinkan pembacaan berimajinasi tentang masa lalu, apa *yang seharusnya* memungkinkan pem-bacaan berimajinasi tentang apa *yang telah terjadi.* Karena itu kepositifan apa *yang telah terjadi* cocok dengan ideologi apa *yang seharusnya* dan masa depannya-masa lalu, ke mana diri-bacaan ingin menjadi 'masa depan-yang akan datang' yang diinginkan oleh diri-pembaca. Oleh karena itu, objek bacaan yang kontemporer pada dirinya, menjadi kontemporer pada subjek pembaca.

Kenapa kita mesti mengambil jenis intuisi ini di dalam membaca tradisi filsafat kita, dan mengapa harus takut untuk menggali apa yang memang didiamkan selama ini? Jawaban terhadap pertanyaan ini ada di dalam tradisi itu sendiri dan pada para pemikir kita. Al-Ghazali[4] pernah menyebut sebuah kitab yang kemungkinan beliaulah penulisnya berjudul *al-*

Madmun bihi 'ala Ghairi Ahlihi (Yang tidak Diungkapkan kepada Orang yang tidak Berkompeten). Kitab ini belum pernah kita sentuh, bahkan ada kemungkinan kalau kitab ini tidak pernah ditulis. Hal yang sama juga terjadi pada Ibn Sina[5] yang membicarakan sebuah buku yang berjudul *al-Falsafah al-Masyriqiyyah* (Filsafat Timur), sebuah buku yang menurut beliau telah menyuguhkan doktrin beliau yang sebenarnya. Tapi kitab ini juga tidak pernah sampai ke tangan kita, kelihatannya filsuf-filsuf tersebut menyimpannya seperti barang rahasia sebagaimana halnya buku *al-Madmun bihi 'ala Ghairi Ahlihi*. Tentang Ibn Rusyd,[6] beliau membangun semacam *al-hikmah al-burhani*. Maksud kalimat tersebut, sebagaimana dalam tulisannya, adalah bahwa kita hanya harus berusaha untuk mendapatkan tempat yang sesuai. Artinya, untuk bisa sampai pada hikmah ini sangat terbatas hanya bagi seseorang yang tepat dan tidak untuk disebar-luaskan. Hikmah seperti itu juga termasuk dari apa yang kita katakan di atas sebagai "kita tidak mungkin membuka atau memberikannya untuk seseorang yang tidak tepat". Sebelumnya, al-Farabi[7] juga berbicara tentang "kebenaran" dan "alegori kebenaran" dan menyarankan supaya kita menguraikan kebenaran dari balik kiasannya. Pemikir lain semisal Jabin ibn Hayyan[8] dan fisikawan bernama al-Razi[9] menyebut hal yang sama. Oleh karena itu, seluruh filsuf kita merahasiakan dan menjaga ide-idenya, mereka menjelaskan ide-idenya kepada pihak yang dianggap tidak tepat itu dalam bentuk "kiasan", "simbol", atau "dari belakang tabir".

"Apa yang harus dirahasiakan dari orang-orang yang tidak berkompeten"? Karena itu terdapat di dalam teks-teks mereka sebuah ruang yang mesti kita coba untuk mengung-

kapnya. Tidak ada jalan lain untuk usaha tersebut kecuali hanya dengan mengupas problematika dan pencarian intelektual mereka. Tapi apakah kita harus bebas mengungkapkan kepada khalayak umum sekarang ini, padahal pendahulu-pendahulu kita sengaja tidak membuka rahasia-rahasia untuk orang-orang yang tidak tepat bahkan untuk mereka sendiri pun tidak diungkapkan apa isi rahasia tersebut? Untuk merealisasikan seluruh pertanyaan tersebut berujung pada kemampuan kita untuk menjadikan kontemporeritas mereka dan membuatnya menjadi kontemporer bagi kita dalam ranah kesadaran spirit historisitasnya. Dalam konteks "inter-kontemporeritas" tersebutlah kontinuitas bisa dicapai, sebuah kontinuitas dalam evolusi kesadaran melalui pencarian terhadap kebenaran.

UNSUR-UNSUR VISI, PRINSIP SEBUAH PEMBACAAN

Dikehendaki atau tidak, setiap metode berkembang dari sebuah visi. Untuk menerapkan sebuah metode secara benar, adalah sebuah keniscayaan untuk menyadari tentang perspektif sebuah visi yang menjadi sumber metode. Hal ini disebabkan karena visi merepresentasikan kerangka sebuah metode dan menentukan perspektifnya, dan dengan cara yang sama, metode dapat pula memberikan kontribusi untuk memperbaiki dan menyesuaikan sebuah visi.

Setelah pendekatan-pendekatan metodologis ini dipaparkan, maka uraian berikutnya adalah tentang berbagai komponen dalam visi kita. Komponen-komponen tersebut adalah yang membentuk konstansi (kemapanan) yang mendasari pola pembacaan yang kami usulkan dan melalui konstansi tersebut pembacaan kita dapat menemukan arah. Kita akan

meringkasnya di sini menjadi tiga aspek.

a. Kesatuan Pemikiran: Kesatuan Problematika

Saya berangkat dari sebuah prinsip bahwa pemikiran teoretis dalam sebuah masyarakat pada suatu waktu merupakan kesatuan partikular yang ditopang oleh sebuah pengayom, dan di dalamnya berbagai gerakan serta kecenderungan menjadi satu. Dari sudut pandang ini, maka yang sangat signifikan adalah 'yang keseluruhan', bukan komponen-komponennya. Karena komponen-komponen hanya salah satu aspek dari keseluruhan yang homogen.

Dengan pemahaman terhadap prinsip inilah baru kita bisa berbicara, katakanlah, tentang pemikiran Yunani, meskipun beragam kecenderungan yang membentuknya, atau pemikiran Arab kontemporer, dengan berbagai perbedaan aliran di dalamnya. Masih dalam konteks ini pula kita menelaah pemikiran Islam-Arab abad pertengahan, meskipun ia dicirikan dengan pelbagai perbedaan dan pluralitas yang amat jelas. Kita bisa menempatkan momen besar pemikiran Arab sebagai unit yang tidak bisa direduksi sehingga bisa dikaji sebagai sebuah unit, dan masing-masing unit sebagai sebuah keseluruhan. Tetapi, apakah yang membentuk satu kesatuan dari keseluruhan ini?

Dalam pandangan kami, kesatuan sistem pemikiran tidak ditentukan menurut afiliasi komunitas dari sistem pemikiran penulis (seperti negara, bangsa, bahasa, dan lain-lain), atau menurut identitas topik yang dikaji, atau termasuk ke aliran mana sistem pemikiran itu dalam batasan ruang-waktu. Yang dimaksud kesatuan pemikiran di sini adalah *kesatuan problematika.* Apakah seorang penulis itu bersentuhan dengan

topik-topik yang khas atau tidak, apakah mereka sampai pada kesimpulan yang sama atau tidak, apakah mereka hidup dalam periode yang sama dan di daerah yang sama atau wilayah yang berbeda, sama sekali bukanlah suatu hal yang signifikan bagi kita. Karena hal yang disebutkan itu bukanlah faktor penentu dalam membentuk kesatuan pemikiran. Yang menentukan dan menciptakan kesatuan pemikiran pada sebuah periode sejarah tertentu adalah *kesatuan problematika* dari pemikiran tersebut.

Pernyataan di atas pula perlu dijelaskan lebih lanjut dengan uraian yang lebih terperinci tentang apa yang dimaksud dengan "problematika" dalam konteks kajian ini. Problematika adalah sebuah hubungan yang jalin-menjalin dalam sebuah sistem pemikiran yang mencakup serangkaian persoalan, di mana persoalan itu berhubungan satu sama lain dalam suatu cara yang mustahil menyelesaikan yang satu secara terpisah dari yang lain, dan—secara teori—hanya bisa diselesaikan secara global. Dengan kata lain, problematika merupakan sebuah teori yang persyaratan-persyaratan untuk membuatnya belum lagi ditemukan; ini adalah teori yang sedang dalam pembuatan, dan sebuah kecenderungan untuk menstabilkan pemikiran.

Definisi tersebut dapat diilustrasikan dengan contoh yang mudah. Contohnya adalah apa yang disebut dengan "pemikiran Arab modern", yaitu kebangkitan Arab (*nahda*). Sistem pemikiran ini melembaga dalam satu kesatuan karena terkait dengan satu problematika yang sama yaitu problematika kebangkitan Arab. Saat ini kita berbicara tentang 'problematikanya sebuah kebangkitan' (*the problematics of Renaissance*), bukan 'persoalan kebangkitan' (*the problems of Renaissance*).

Karena faktanya apa yang dihadapi oleh para pemikir Arab pada "Periode Kebangkitan" tidak hanya satu persoalan, tapi *seonggok* persoalan yang berjalin-kelindan. Persoalan-persoalan itu sangat sulit diselesaikan secara terpisah satu sama lain, atau bahkan untuk sekadar menganalisis satu persatu tanpa menghubungkannya dengan yang lain (seperti halnya problem invansi Eropa, despotisme Turki, disintegrasi nasional, keterbelakangan, pendidikan, buta huruf, status perempuan, bahasa, dan lainnya).

Ketika menghadapi persoalan ini, pemikiran Arab di masa kebangkitan, memahaminya secara global. Ketika mereka mengedepankan yang satu, ternyata yang lain pun mesti diikutkan, atau paling tidak memiliki hubungan dengan beberapa aspek. Karena dalam sebuah problematika, tidak ada persoalan pada dirinya yang lebih penting dari pada fungsi yang dimiliki oleh persoalan tersebut sebagai bagian dari problematika. Sebagai contoh mari kita lihat cara Qasim Amin[10] menghadapi persoalan status wanita. Yang menjadi perhatian besar bagi Amin bukanlah "wanita" sebagai suatu entitas yang terpisah (dari entitas lain). Tetapi kemajuan wanita sebagai faktor bagi sebuah Kebangkitan, di mana emansipasi merupakan sebuah "tiang pancang" dalam problematika kebangkitan. Ketika beliau menganalisis status perempuan Arab, beliau dipaksa untuk bersentuhan dengan persoalan pendidikan, demokrasi, tradisi, dan adat istiadat, serta bahasa. Pendek kata beliau harus bersentuhan dengan seluruh problematika global kebangkitan.

Kesatuan atau universalitas sistem pemikiran dapat diketahui, baik dari keseluruhan pemikiran yang dihasilkan oleh pemikir-pemikir sebuah sistem pemikiran tersebut maupun

dari karya satu orang saja. Dengan kata lain, kesatuan pemikiran, sepanjang dia ditentukan oleh kesatuan problematik, memperlihatkan dirinya dengan cara yang sama pada suatu masa—yang mewakili ranah historis tertentu di mana karya pemikir pada periode tersebut dihasilkan—seperti terjadi pada tingkat kualitas karya atau kegiatan (*oeuvre*) seseorang pada masa itu. Makanya sangat penting, ketika membaca sebuah *oeuvre* seorang penulis, untuk memikirkan bahwa memang karya atau kegiatan tersebut adalah bagian dari hasil karya intelektual di mana mereka adalah bagian dari suatu periode sejarah tertentu.

Perlu kamu tambahkan bahwa problematika dalam sistem pemikiran pada umumnya melewati batas-batas hasil karya atau buah pemikiran bahkan mencakup kemungkinan keseluruhan cara berpikir dalam ranah pemikiran ini. Karena itu, pluralitas pandangan tidak harus diartikan dengan pluralitas problematika. Dalam komunitas pemikir yang tercakup dalam satu problematika, bisa saja mengajukan pertanyaan yang berbeda, tapi jawaban mereka terhadap pertanyaan tersebut mungkin akan identik, mirip, atau saling melengkapi. Sebaliknya, mungkin saja pertanyaan yang diajukan identik tapi jawaban yang diusahakan berbeda. Kadang-kadang terdapat banyak pertanyaan tapi tidak ada satu orang pun yang menjawab, dan ada orang yang menjawab pertanyaan yang sebenarnya tidak ditanyakan. Fenomena-fenomena di atas sama sekali tidak membuyarkan kesatuan problematik; sebaliknya, fenomena di atas malahan menunjukkan produktivitas, koherensi, dan kekuatannya untuk menyatukan begitu banyak cara berpikir. Dengan kata lain, realitas kesatuan problematika tidak terbatas hanya pada suatu persoalan yang

tampak tapi juga termasuk seluruh potensi yang belum tampak. Karena inilah kenapa sebuah problematika tidak harus dikungkung di dalam sebuah batasan ruang-waktu; ia tetap terbuka untuk menerima hasil-hasil terdahulu yang belum lagi usang. (Contohnya tentang problematika mendamaikan antara *naql* dan '*aql,* di mana pemikiran Arab abad pertengahan menjadi tetap eksis dan tetap terbuka untul dikaji sampai hari ini, atau bahkan telah dimunculkan kembali pada masa kebangkitan Arab. Karena sampai sekarang, beberapa orang masih tekun menggeluti tema di atas dalam kondisi yang sama ketika masyarakat abad pertengahan melakukannya.

b. Historisitas Pemikiran: Ranah Kognitif dan Muatan Ideologis

Pandangan di atas menggiring kita untuk mengambil konstansi visi kedua (historisitas pemikiran) yang memperkaya pembacaan kita tentang karya-karya filosofis dalam pemikiran Islam. Visi kedua tersebut adalah historisitas pemikiran, yaitu hubungannya dengan realitas politik, ekonomi, sosial, dan budaya di mana sebuah pemikiran berproduksi atau, minimal, mengalami perubahan-perubahan di dalamnya.

Ketika kita membuat pernyataan bahwa sebuah problematika tidak dikungkung oleh batasan ruang-waktu, dan bahwa problematika tetap terbuka untuk menerima hasil karya terdahulu yang belum lagi usang, maka sebenarnya dengan pernyataan itu kita bertanya kepada diri kita tentang hubungan antara pemikiran dan realitas, karena itu, juga mempertanyakan hubungan antara pemikiran dan sejarah. Tentu saja ada hubungan yang kompleks di antara dua fenomena ini, bukannya fenomena tersebut tidak bisa dianalisis, tapi karena feno-

mena itu sudah tidak bisa lagi dimasukkan ke dalam skema yang telah ada sebelumnya. Oleh karena itu, perlu dicari mekanisme analisis yang tepat sehingga dapat dipahami secara penuh hubungan-hubungan yang ada dalam fenomena tersebut. Ranah historis dari sebuah sistem pemikiran tidak harus berhubungan dengan sebuah sejarah berdasarkan periode tertentu. Yaitu menurut suksesi sebuah dinasti, perkembangan ekonomi, perang, atau faktor-faktor lain yang tidak begitu menentukan dalam proses evolusi pemikiran ini. Kemandirian relatif sebuah pemikiran—meskipun seringkali juga kemandirian yang nyata—*vis a vis* faktor-faktor di atas memaksa kita untuk mengambil komponen-komponen yang inheren dalam pemikiran itu sendiri untuk menangkap ranah historisnya. Yang dimaksudkan di sini dengan "ranah historis" sebuah sistem pemikiran adalah hubungan sistem pemikiran itu secara faktual dengan "usia problematika", atau kurun waktu suatu problematika. Selama periode tersebut problematika yang sama selalu hadir dalam sejarah sebuah pemikiran.

Ranah historis sebuah pemikiran ditentukan oleh dua kriteria:

- Ranah kognitif yang membatasi pergerakan pemikiran dan sekaligus membentuk homogenitas "materi kognitif", karena itu ia membentuk homogenitas perangkat konseptual (seperti bangsa, konsep, metode, visi, dan lainnya).
- Muatan ideologis yang terkandung dalam pemikiran ini, yaitu fungsi ideologi (sosial politik) ke mana seorang penulis atau beberapa orang penulis dari pemikiran ini mensubordinasikan material kognitifnya.

Untuk dapat menentukan jenis hubungan yang ada di antara dua kriteria ini dan, karena itu, untuk menentukan hubungan yang harus diciptakan antara pemikiran dan realitas, maka harus disadari bahwa problematika teoretik—yang membentuk kesatuan berpikir—pada dasarnya bersifat kognitif, sejauh ia adalah hasil dari koeksistensi dari kontradiksi di dalam ranah kognitif. Hal itu akan tetap terjadi apabila syarat-syarat epistemologis yang sudah positif dan menentukan ranah kognitif ini masih ada di tempatnya. Oleh karenanya, muatan ideologis dari segi penggunaan meterial kognitif, bukanlah hasil tipe kontradiksi ini, tapi hasil dari kontradiksi tipe lain serta konflik (ideologi) yang tidak mengakar/bersumber pada tingkat evolusi perangkat kognitif, tapi pada tingkat evolusi masyarakat. Karena evolusi pengetahuan tidak harus mengikuti langkah evolusi masyarakat, maka muatan ideologis dan kognitif yang diartikulasikan oleh pemikiran yang sama juga tidak harus se-iya sekata. Dalam kebanyakan kasus langkah yang satu bisa lebih cepat atau lebih lambat dari yang lain. Dengan kata lain, menjadi bagian dari problematika serta ranah kognitif yang sama tidak mesti menunjukkan komitmen terhadap sebuah ideologi yang sama atau bahwa material yang diberikan oleh ranah kognitif tertentu harus digunakan untuk tujuan-tujuan ideologis yang sama. Yang sering terjadi justru sebaliknya, sistem kognitif yang sama dengan ide-ide yang sama dapat mengartikulasikan muatan ideologis yang berlawanan.

Akibatnya, meski relatif lebih mudah mengasosiasikan pemikiran seorang filsuf dengan ranah kognitif yang ditekuninya—dengan bantuan data yang disediakan oleh sejarah ilmu dan pengetahuan secara umum—di sisi lain kita akan

kesulitan untuk menjelaskan muatan ideologis yang diperkenalkan oleh sebuah pemikiran, kecuali oleh pemikiran itu sendiri. Tentu saja, ambisi politik dan sosial yang dicerminkan oleh sebuah ideologi, tidak selalu ada secara bersamaan sepanjang sejarah, juga tidak dengan material kognitif yang diurus oleh ideologi ini, juga tidak dengan momen evolusi sebuah masyarakat di mana ia memanifestasikan diri. Lebih jauh, kalau kita berpikir bahwa filsafat secara alamiah merupakan kemungkinan cara berpikir yang paling abstrak, maka pandangan demikian memiliki tendensi "purifikasi" sebagai upaya memaksimalkan materi pengetahuan yang disediakan oleh bidang kognitifnya. Kita segera akan memahami sampai di mana hubungan pemikiran filosofis dengan versus realitas sosio-historis dapat terbukti sebagai sesuatu yang rumit. Namun, umumnya yang sering terjadi (dalam filsafat Islam) justru hubungan tidak langsung yang muncul dalam bentuk kesadaran lain—seperti bentuk kesadaran politik maupun keagamaan—dan merefleksikan aspirasi dan kreativitas yang terbentuk di luar parameter ruang dan waktu, baik di luar maupun mendahului waktu mereka. Aspirasi-aspirasi yang berbeda dengan masanya atau bahkan mendahului masanya dapat merangkai materi pengetahuan secara terus-menerus hingga berkembang pesat yang kemudian diklaim sebagai kesimpulan "ilmu pengetahuan" bukan yang lain.

c. Filsafat Islam: Pembacaan Filsafat Yunani

Desakan kami atas pentingnya pembedaan antara muatan kognitif dan ideologi yang diartikulasikan oleh pemikiran yang sama tidak hanya berasal dari sebuah kepentingan metodologis. Upaya di atas perlu dilakukan karena itulah yang

terjadi dalam realitas pemikiran filosofis Islam yang ditulis untuk kita. Seluruh aktivitas kreatif filosofis muslim berpusat di sekitar satu problematika, sebuah problem yang biasanya dikembalikan kepada persoalan "rekonsiliasi akal dengan wahyu". Pertama-tama kaum Mu'tazilah[11] memunculkan persoalan ini dengan mengeluarkan kredo mereka: "data rasio harus didahulukan daripada data wahyu". Kemudian muncullah mazhab filsafat Timur yang dengan cepat sampai pada puncaknya dengan sosok Ibn Sina,[12] seorang juru bicara yang tidak kenal lelah berusaha menggabungkan struktur pemikiran "ilmiah" (Yunani) dengan pemikiran keagamaan (Islam), serta didorong oleh keyakinan bahwa yang pertama (pemikiran Yunani) merepresentasikan rasionalitas dan konsepsi "keilmuan" manusia dengan alam, serta yang kedua (pemikiran keagamaan Islam) merepresentasikan kebenaran "absolut" serta identitas budaya.

Kemungkinan untuk melakukan inovasi di tangan para filsuf muslim sangatlah terbatas. Para filsuf muslim tidak membaca karya para pendahulu mereka dalam perspektif untuk menyempurnakan karya-karyanya atau bahkan melampauinya. Meskipun mereka seluruhnya membaca filsafat lain seperti filsafat Yunani (khususnya Plato dan Aristoteles), namun faktanya mereka memposisikan diri sebagai peneliti dari luar—yang berusaha membatasi kajiannya hanya pada karya-karya mereka dari sudut pandang material kognitif yang ditawarkan—yang terkesan sekadar pengulangan-pengulangan. Dengan kata lain, apa yang kita sebut dengan "filsafat Islam" dengan sejarah yang dimilikinya, tidak memiliki kontinuitas dan pembaharuan dalam pembacaan, sebagaimana halnya sejarah filsafat Yunani. Hal yang sama juga ter-

jadi terhadap filsafat Eropa semenjak Descartes sampai sekarang. Bahkan, filsafat dalam Islam selalu didasarkan pada pembacaan personal terhadap, dan memposisikan filsafat lain (filsafat Yunani) sebagai sebuah objek. Pembacaan-pembacaan ini menghubungkan material kognitif yang sama dengan beragam tujuan ideologis.

Kita perlu membedakan antara muatan ideologi dan muatan kognitif dalam filsafat Islam. Hal ini penting dilakukan supaya bisa mendeteksi variasi, dinamika, dan perkembangan pemikiran ini, dan kemudian menempatkannya dalam konteks dan komitmen sosio-historisnya. Orang-orang —mengikuti contoh mayoritas pengamat—yang membatasi diri mereka dalam melihat filsafat lain dari sudut pandang kognitif (keilmiahan dan metafisika) hanya akan menemukan "pengulangan" opini dan wacana, yang perbedaannya hanya pada cara penulis mengungkapkannya, pada fokus atau tema yang diambil, atau pada tingkat keberanian mereka. Diakui atau tidak, pada akhirnya mereka akan mengakui bahwa pemikiran seperti itu tidak produktif. Tetapi jika kita melihat pemikiran filsofis dalam Islam dari sudut pandang ideologi yang diartikulasikannya, maka kita akan menyadari bahwa kita berhadapan dengan sebuah pemikiran yang terus berkembang yang ditentukan oleh prinsip-prinsip dan problematika yang dimilikinya, serta penuh dengan kontradiksi yang terus berkembang.

Kesalahan terbesar yang dibuat oleh sejarawan pemikiran Islam, baik klasik maupun modern, baik yang orientalis maupun Arab, adalah melihat pemikiran Islam hanya dari sisi muatan kognitifnya saja. Hal itulah yang mengakibatkan mereka tidak pernah menemukan bahan yang cukup dalam

pemikiran Islam untuk menuliskan sejarah yang hidup dan dinamis. Shahrastani,[13] dalam bukunya yang berjudul *al-Milal wa al-Nihal,* melihat filsafat hanya sebagai silih-bergantinya repetisi wacana. Akibatnya, beliau hanya mengakui doktrin-doktrin para filsuf melalui satu buku, yaitu bukunya Ibn Sina yang berjudul *Kitab al-Najat.* Kondisi yang sama juga dialami oleh para orientalis yang berpandangan bahwa filsafat Islam tidak lain hanya berupa "filsafat Yunani yang ditulis dengan bahasa Arab". Bahkan di antara mereka yang ingin menghindari penilaian yang disusun oleh E. Renan[14]—meski hampa logika historis—pada akhirnya menunjukkan bahwa sejarah filsafat Islam hanyalah pengulangan sejarah filsafat Yunani, dan mempertontonkan kembali pembagian mazhab filsafat Yunan dengan melacak berbagai fase evolusinya. Sudah diakui bahwa Islam mempunyai filsuf "naturalis", Pythagorian, ahli tentang Plato, Aristoteles, yang dibaca ulang oleh filsuf neo-Platonis seperti T.J. De Boer, sosok orientalis yang dianggap paling mumpuni dalam menulis filsafat Islam. Sedangkan para peneliti Arab kontemporer ada yang mengikuti pola Shahrastani dengan membaca kembali karya filsuf muslim melalui satu representasi saja (apakah itu Ibn Sina atau al-Farabi). Di antara mereka ada pula yang hanya sekadar meniru pola De Boer[15] dalam mengasimilasikan filsafat Islam kepada filsafat Yunani. Dalam hal itu, seringkali mereka tanpa kemampuan inteligensia yang cukup, sebagaimana guru mereka atau penerjemah-pensyarahnya yang bernama Abu Rida. Meskipun akhir-akhir ini terdapat usaha untuk "melampaui metode" sarjana klasik atau melampaui orientalis "modern" dan murid-murid mereka, pola pembacaan yang muncul masih tetap berada di dalam batasan-batasan

skema yang telah dipahami sebelumnya, dan tetap menggunakan metode dialektis, yaitu sebuah "metode yang siap pakai" dari pada sebuah "metode yang dapat diterapkan". Usaha-usaha tersebut menggiring ke arah penulisan sejarah pemikiran Islam yang dengan membabi-buta mereproduksi evolusi pemikiran manusia secara umum, mencampur-adukkan antara yang partikular dengan yang umum; sebuah sejarah di mana hal yang khusus tidak lagi memiliki arti lain kecuali sebagai justifikasi bagi validasi metode yang digunakan.

Seluruh kesalahan yang dibuat sehubungan dengan sejarah filsafat Islam tidak lain merupakan akibat dari kebingungan antara muatan kognitif dan ideologis filsafat ini. Karena muatan kognitiflah yang segera muncul di dalam teks, dan karena muatan kognitif tersebut langsung diambil dari pengetahuan dan filsafat Yunani, maka orang-orang yang bertanggung jawab terhadap kebingungan ini tidak bisa menolong, dan malahan menampilkan pemikiran filsafat dalam Islam sebagai tubuh yang tak berdaya dan kontribusinya tak lebih seperti 'kopian buram' dari "orisinalitas" pemikiran Yunani atau dari orisinalitas pemikiran universal. Bagaimanapun, orang-orang yang ingin membaca bentuk dinamis dalam kopian ini, tidak akan bisa melakukannya tanpa betul-betul persis mengkopi pemikiran Islam setelah adanya skema yang dipahami sebelumnya yang menciptakan kredo mereka, dan dengan model seperti apa mereka menggambarkan kembali realitas.

Pada umumnya, muatan ideologis dan kognitif dalam filsafat Yunani mengalami evolusi yang paralel; yaitu berkat perkembangan ilmiah sebelumnya dan berkat evolusi masya-

rakat sesudahnya. Semenjak era Thales sampai Aristoteles, bebagai tahapan-tahapan telah berlalu di mana kesadaran ilmiah dan kesadaran ideologis telah berevolusi secara bergandengan. Paralelisme ini bahkan lebih menyolok lagi dalam pemikiran Eropa modern. Sebaliknya, dalam era Kristen dan Islam, sepanjang masa Yunani klasik dan abad pertengahan, pentingnya material kognitif dalam pemikiran filsafat belum juga berubah. Satu-satunya yang telah berubah adalah penggunaan ideologi yang diciptakannya.

Hal di atas bukan berarti bahwa pengetahuan selama masa pencerahan Islam-Arab tidak berkembang. Kemajuan-kemajuan mengagumkan yang terjadi pada masa itu (misalnya dalam bidang matematika kita patut berterima kasih kepada al-Khawarizmi,[16] al-Karkhi,[17] dan Samaw'al al-Maghribi;[18] dalam bidang astronomi ada Battani;[19] dalam bidang kedokteran ada al-Razi,[20] Ibn Sina, dan lainnya), tentu saja telah memungkinkan ilmu pengetahuan di sepanjang sejarah Islam-Arab mencapai tingkat evolusi yang esensial. Perkembangan ini—karena ketidakmampuannya—tidak mempunyai dampak terhadap konsepsi yang dominan dari para filsuf saat itu.

Ada dua alasan yang dapat menjelaskan mengapa para filsuf tidak terpengaruh oleh kemajuan ilmu pengetahuan ini:

1. Fakta bahwa kemajuan penelitian keilmuan yang ada pada waktu itu tidak pernah melampaui bidang kognitif yang telah diwarisi, dan perkembangan pengetahuan di atas tidak lebih dari sebuah kelanjutan atas ilmu pengetahuan sebelumnya.
2. Fakta bahwa para filsuf muslim yang berkonsentrasi agar menghasilkan konsepsi-konsepsi, tapi tidak berdasarkan substansi baru, mereka hanya berupaya mendamaikan

konsepsi agama mengenai dunia dengan akal, dan menjustifikasi konsepsi rasional dari sudut pandang agama. Karena inilah mengapa filsafat Islam selalu merupakan wacana ideologis dan mengapa orang-orang yang masih tuli dengan wacana seperti itu melihat filsafat Islam dengan pandangan yang sama saat mereka melihat filsafat Yunani dan filsafat Barat. Mereka ditakdirkan untuk mengenang filsafat Islam hanya sebagai filsafat yang hampa perkembangan dan dinamika, serta "tidak pernah berubah".

Filsafat Islam tidak pernah menjadi subjek pembaca yang diperbaharui secara kontinu, terhadap perkembangan sejarah, metafisika dan epistemologinya sendiri. Filsafat Islam selalu didasarkan atas pola pembacaan yang dilakukan oleh filsafat di luar Islam, yaitu filsafat Yunani. Oleh karena itu, kontribusi filsafat Islam untuk pembaruan jangan dicari pada pencapaian kognitif yang didapatkan dan disebarkan, tapi dalam fungsi ideologis yang dilekatkan oleh setiap filsuf kepada pengetahuan tersebut. Di situlah kita akan menemukan makna dan sejarah filsafat Islam.

Catatan

[1] Ketika berbagai mazhab terbentuk, para fuqaha menganalogkan kasus-kasus baru yang muncul dari kehidupan sehari-hari kepada prinsip-prinsip yang diartikulasikan oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Yang pertama (kasus-kasus) diistilahkan dengan *far'* (kasus yang jadi persoalan), sedang yang kedua (prinsip-prinsip) diistilahkan dengan *asl* (dasar atau sumber). Setelah mazhab-mazhab fikih tersebut mapan, para pengikut setianya mulai menghubungkan atau menganalogikan "kasus baru" dari zamannya kepada "kasus baru" pada masa ketika para pemimpin mereka mendirikan mazhab. Setelah itu, pengikut berikutnya mulai memposisikan "kasus baru" yang sebelumnya dianggap "kasus yang jadi persoalan" sebagai "sumber atau dasar" dan setelah itu mendeduksikan analogi baru.

[2] Rasionalitas di belakang *kalam* merupakan pertahanan defensif keagamaan muslim. Asal-usul praktik *kalam* sangat terkait dengan debat politik keagamaan atas legitimasi sebuah rezim, prinsip kebebasan berkehendak (*free will*), dan *taqdir* selama abad ke-2 H (8 M). Kalam mulai berkembang di Baghdad di bawah Dinasti Abbasiah ketika filsafat Yunani Klasik serta ilmu pengetahuan diperkenalkan. Mazhab kalam (pertama kali Mu'tazilah kemudian Asy-'ariah) mulai mengambil posisinya untuk aktif berpartisipasi dalam aturan-aturan kekhalifahan yang pada waktu itu diadopsi secara kasar. Dalam tataran teoretis, ilmu kalam telah membangun bidang metafisika dan wacana tentang hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam: keesaan Tuhan, transendensi wahyu, persoalan tentang hukum wahyu, persoalan apakah al-Qur'an itu "diciptakan (makhluk)" atau "tidak diciptakan" *creation ex nihilo* penciptaan dunia, dan lainnya.

[3] Terjemahan karya penting ini akan segera terbit.

[4] Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H/ 1059-1111 M) di dunia Barat abad pertengahan dikenal dengan nama Algazel. Beliau merupakan salah satu pemikir Islam terkemuka sehingga diberi julukan

sebagai *Hujjat al-Islam.* Beliau lahir di dekat Tus, Khurasan (Iran bagian timur), 23 tahun setelah meninggalnya Ibn Sina. Kejeniusannya saat muda telah tampak ketika beliau menggeluti kajian-kajian besar pada waktu itu seperti filsafat, sufisme, dan teologi. Beliau merupakan salah satu murid al-Juwaini, pengikut teologi Asy'ariah yang dikenal dengan nama *Imam al-Haramain*. Beliau diangkat sebagai seorang qadi pada era Nizam al-Mulk, kemudian menjadi pejabat tinggi pada Kesultanan Saljuk yang telah mengambil alih khilafah Abbasiah yang berada di bawah ancaman ekspansi Fatimiah. Al-Ghazali diperintahkan untuk mengajarkan teologi Asy'ariah di Madrasah Nizamiyyah yang dibangun oleh Nizam al-Mulk di Baghdad. Dalam autobiografinya yang berjudul *al-Munqid min al-Dalal* (Pembebasan dari Kesesatan), al-Ghazali mengakui rasa kegelisahan pribadinya atas seluruh ilmu yang ia geluti dan ajarkan. Dari *al-Munqid* beliau datang ke dunia sufisme dan realisasi spiritual yang beliau akomodasikan ke dalam dogma Islam. Proyek ini kemudian menjadi karya terbesarnya *Ihya 'Ulum al-Din.* Sedangkan karya al-Ghazali yang menandai dimulainya periode reaksi teologis mistik terhadap rasionalisme para filsuf Helenistik terdapat dalam bukunya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah.*

[5] Abu 'Ali al-Husain Ibn Sina, atau dalam bahasa Latin dikenal dengan nama Avicenna (370-428 H/ 980-1037 M). Beliau lahir di Afshana, Transoxania (Iran utara) dan meninggal di Hamadan. Beliau memiliki nama besar dalam bidang filsafat Islam neo-Platonis dan bidang kedokteran abad pertengahan. Beliau menjadikan al-Farabi sebagai guru yang memberinya pemahaman mengenai *Metafisika*-nya Aristoteles. Kajian utama filsafatnya terdapat pada karyanya yang berjudul *Kitab al-Shifa.* Buku ini menjadi ensiklopedi pengetahuan Islam-Yunani pada abad ke-5 H/11 M yang mencakup berbagai bidang dari logika sampai matematika. Ibn Sina menulis sendiri ringkasan buku tersebut yang beliau beri judul *Kitab al-Najat*. Kitab terbesar yang berjudul *Qanun fi al-Tibb* merupakan buku dalam bidang dasar-dasar kedokteran yang diajarkan di Barat sampai beberapa abad dan di Timur sampai hari ini. Karya utama

lainnya adalah *Kitab al-'Isharat wa al-Tanbihat* yang menandai dimulainya trend pemikiran filsafat "Iluminasi-Gnostik" dalam Islam.

[6] Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd (dalam bahasa Latin: Averros) lahir di Cordoba pada tahun 520 H/1126 M. Beliau adalah seorang keturunan ahli hukum terkemuka pada masyarakat Islam Spanyol. Beliau mendalami bidang teologi, fikih, kedokteran, matematika, astronomi, dan filsafat. Pada tahun 565 H/1169 M atas inisiatif Khalifah Abu Ya'qub Yusuf, beliau mulai menulis komentar-komentar (*syarah*) terhadap karya Aristoteles. Pada tahun 578 H/1181 M beliau menjadi psikolog pribadi qadi dan khalifah Cordoba. Baliau menikmati berbagai kemudahan yang diberikan oleh khalifah penerusnya yang bernama Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur. Tapi, pandangan-pandangan filsafatnya mendatangkan sikap skeptis para fuqaha. Beliau merasa malu: buku-bukunya dibakar. Ibn Rusyd meninggal di Maroko pada tahun 595 H/1198 M setelah diberi ampunan oleh Khalifah Almohad. Tiga kajian utama Ibn Rusyd adalah (1) komentar (*syarah*) dan interpretasinya terhadap pemikiran Aristoteles, (2) kritiknya terhadap al-Farabi dan Ibn Sina yang ia sebut sebagai Aristotelianisme yang berakibat pada misinterpretasi tradisi filsafat Barat, (3) pembuktian tetang kesamaan dasar antara filsafat dan wahyu sebagai dua gambaran yang berbeda tentang kebenaran yang sama dan satu. Bersamaan dengan munculnya kembali pemikiran Aristotelianisme di Eropa Barat pada akhir abad ke-12 beliau kembali dilibatkan dalam arus utama pemikir Yahudi dan Kristen.

[5] Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Turkhan al-Farabi (dalam bahasa Latin dikenal dengan Abunaser) meninggal pada tahun 339 H/950 M. Beliau berasal dari Farab, Transoxania (Iran paling utara) tapi hidup di Damaskus. Beliau, menurut biografi tradisionalnya, mengkonstrasikan dirinya untuk membaca filsafat di samping bekerja sebagai tukang kebun. Kemudian, beliau pergi ke Baghdad untuk mengikuti pelajaran dua ahli logika terkemuka pada waktu itu, yaitu Mata ibn Yunus dan Yuhana ibn Haylan. Beliau kemudian hidup di Aleppo, Suriah Utara, di lingkungan istana

Hamdanid Sayf al-Dawla dan meninggal di Damaskus. Beliau dikenal dengan julukan guru kedua (*al-mu'alim al-tsani* atau *the second teacher/magister secundus*) karena penjelasan-penjelasannya tentang ilmu logika Aristoteles (*the first teacher/magister primus*) yang sebelum dia hanya sebatas penerjemahan dari bahasa Yunani. Karyanya yang berjudul *Ihsa' al-'Ulum* memberikan kontribusi yang cukup signifikan tentang konsepsi hubungan antara filsafat dan ilmu-ilmu lainnya, hubungan antara ilmu-ilmu Yunani dan ilmu-ilmu Islam. Beliau telah menulis berjilid-jilid buku tentang filsafat yang dengan jelas mengekspresikan keinginannya untuk menyatukan pemikiran Aristoteles ke dalam neo-Platonis, emanasionis, visi dunia, sebagaimana yang terdapat dalam *Jam' bayna Ra'yayni al-Hakimayni,* di mana beliau berusaha menggabungkan filsafat spiritualis Plato dengan konsep *form* Aristoteles yang inheren dalam *matter* dengan menyebutnya sebagai teologi Aristoteles. Dalam suguhan metafisis-politis yang beliau sebut dengan *The Opinions of the Virtuous City's Inhabitants.* Beliau berusaha memberikan sumbangan pemikirannya tentang sebuah kekuatan yang menyatu, idealitas dunia kenabian, tapi faktanya membutuhkan hikmah dan ditemukan dalam nalar.

[8] Sosok yang berbeda dari abad ke-2 H/8 M di mana eksistensi historisnya dimunculkan oleh para orientalis. Sebuah korpus besar tentang kimia diakui berasal darinya. Beliau dikenal dalam bahasa Latin dengan sebutan Geber. Beliau adalah pendukung Imam Ja'far al-Shadiq, dalam lingkungan ini beliau mendukung dikembangkannya ilmu-ilmu "esoteris". Diceritakan bahwa beliau menerima tawaran untuk tinggal di lingkungan istana Harun al-Rasyid dan meninggal pada tahun 200 H/815 M di bawah rezim al-Ma'mun.

[9] Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, dikenal dengan nama Latin Rhazes (236-313 H/850-925 M), tokoh yang satu ini sering disalahmaksudkan dengan nama Fakhr al-Din al-Razi, seorang pemikir iluminis Ibn Sina yang hidup pada abad ke-8 H/14 M. Rhazes adalah seorang fisikawan terkenal dan filsuf sandaran Pythagoran yang mempertahankan beberapa tesis besarnya. Beliau

menjadi direktur sebuah rumah sakit di Rayy (sebuah kota di selatan Teheran). Karya kedokteran terbesarnya berjudul *al-Hawi* yang juga sering disebut dengan *al-Jami'* (*Compendium of Medicine*) dan telah diterjemahkan ke bahasa Latin pada tahun 1279 dengan judul *Liber Continens.* Karya-karyanya berkaitan dengan hampir semua persoalan kedokteran, filsafat, kimia, astronomi, tata bahasa, teologi, logika, dan bidang keilmuan lainnya.

[10] Seorang jurnalis dan penulis berkebangsaan Mesir (1865-1906 M). Beliau adalah salah seorang murid Muhammad Abduh dan menjadi populer atas keberhasilannya dalam mengusung tema emansipasi wanita.

[11] Mazhab rasionalis Kalam (teologi dialektis) yang mengekspresikan doktrin kenegaraan pemerintah Abbasiah dari tahun 211 H/827 M sampai 232 H/847 M. Pemikiran Mu'tazilah terfokus pada persoalan keesaan (*al-Tauhid*), keadilan (*al-'adalah*), dengan membangun pemikiran atau ide absolut transendensi Tuhan dalam hubungannya dengan dunia, mereka membuka kesempatan yang luas untuk menafsirkan al-Qur'an dengan akal dan tanggung jawab manusia terhadap apa yang dikerjakan. Pada waktu yang sama, Mu'tazilah sesungguhnya merefleksikan aspirasi kelompok elit yang tercerahkan melawan mayoritas kelompok tradisionalis yang direpresentasikan oleh sosok Ibn Hanbal, seorang ilmuwan fikih dan hadis.

[12] Lihat catatan nomor 5.

[13] Muhammad Ibn al-Karim al-Shahrastani (469-548 H/1076-1153 M) lahir di kota Saharstan, Khurasan (Iran bagian barat). Sebagai salah seorang tokoh dalam Mazhab Asy'ari, beliau terkenal dalam karyanya yang berjudul *al-Milal wa al-Nihal* ("*Book of Religions and Sects*"), sebuah karya klasik yang merangkum berbagai sistem keagamaan dan kefilsafatan yang ia ketahui kemudian diklasifikasi sesuai dengan keterpencilan relatifnya, dari Islam Asy'ariah (ortodoks), dari Mu'tazilah sampai ke kepercayaan Hindu, Syi'ah, Batiniah, masyarakat kitab, dan lainnya.

[14] Ernest Renan (1823-1892 M) adalah seorang pemikir, filologis, Semitis (*Semiticist*), dan penulis berkebangsaan Prancis. Ia mencurahkan seluruh pemikirannya untuk meneliti sejarah dan asal-usul agama (Yahudi dan Kristen) dari sudut pandang fenomena agama dengan pendekatan filologis. Sebagai seorang penulis sebuah karya yang berjudul *Averroes and Averroism,* penilaiannya terhadap kajian-kajian yang telah dilakukan oleh intelektual Islam dibangun atas dasar teori rasial yang menghadapkan secara berlawanan kejeniusan keturunan Semit, keagamaan dan mistis kepada kejeniusan keturunan Aria, rasionalitas dan keilmuan. Menurutnya, pemikiran kefilsafatan karya bangsa Semit (Islam khususnya) hanya imitasi murni dari pemikiran Yunani.

[15] Seorang orientalis berkebangsaan Jerman yang memiliki otoritas pengetahuan dalam bidang sejarah filsafat Islam sebagaimana terdapat dalam karyanya (*Geschichte der Philosophie im Islam*) yang terbit pertama kali pada tahun 1902. Buku ini semacam sintesa paling awal tentang sejarah pemikiran Islam yang ditulis pada era Modern. Karya ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh M.A. Abu Rida pada tahun 1938 dan dijadikan rujukan utama oleh kebanyakan akademisi Arab.

[16] Muhammad ibn Musa al-Khawarizmi lahir sekitar tahun 180 H/800 M dan meninggal pada tahun 232 H/847 M. Seorang ahli matematika dan astronomi yang berasal dari Khawaris, Iran. Beliau salah seorang ilmuwan yang dipanggil Khalifah al-Ma'mun ke Baghdad. Penulis buku yang berjudul *Astronomy Tables* ini dikenal dengan nama Latin: Algebra. Sebutan ini terjadi karena karyanya yang berjudul *al-Maqala fi Hisab al-Jabr wa al-Muqabala* diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke-12 M diberi judul *Liber Algebrae et Amucabola.*

[17] Abu Bakr al-Karkhi (kadang dibaca: al-Karaji), wafat sekitar tahun 409 H/1019 M, merupakan salah seorang ahli matematika Baghdad dan penulis beberapa buku tentang aljabar dan aritmatika, seperti *al-Kafi fi al-Hisab* yang merupakan kumpulan aritma-

tika, aljabar, dan *cadastre* (kadaster: ilmu tentang pengukuran dan pendaftaran tanah).

[18] Al-Maghribi (meninggal sekitar tahun 570 H/1174 M) adalah seorang ahli logika, matematika, dan fisika Yahudi yang berasal dari Maghreb (Maroko) kemudian tinggal di Baghdad dan masuk Islam. Beliau juga menulis risalah tentang kedokteran dengan judul *al-Mufid al-Awsat* dan beberapa karya lainnya tentang geometri.

[19] Abu 'Abdallah Muhammad Battani, dikenal dengan nama Latin *Albategnius* (224-317 H/858-929 M), adalah ahli astronomi kelahiran Harrani. Beliau menetap di Raqqa (Suriah utara). Keluarganya menganut agama Sabi (Sabean). Di antara karyanya berjudul *al-Zijj* (risalah dan tabel dalam astronomi).

[20] Lihat catatan nomor 9 di atas.

A

B

D

F

G

H

I

S

T

U

Y

al-Jabiri Studies

Muhammad 'Abid al-Jabiri (1936-2010) adalah seorang filsuf Islam kontemporer asal Maroko yang lingkup pemikirannya hampir mencakup seluruh bidang dalam studi pemikiran Islam, seperti tafsir, hadis, sejarah, tasawuf, politik, dan etika. Keluasan bidang kajiannya ini tidak lepas dari upayanya untuk menjawab problematika pola berfikir masyarakat Arab-Islam yang terbelenggu oleh ideologi dan ortodoksi tradisi. Untuk itulah, al-Jabiri menggagas klasifikasi dan menawarkan formula nalar epistimologi: *bayani, burhani,* dan *irfani.* Hingga hari ini studi pemikira Islam kontemporer tidak lepas peran besar proyek ambisius "Nalar Arab" al-Jabiri ini.

Penerbit FA Press
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Laska Adisucipto, Yogyakarta.
Email: filsafatagama@gmail.com Telp. (0274) 512156